Animales: filosofía, derecho y política

Estudio preliminar
Pablo Suárez

Peter Singer • Mark Rowlands • Will Kymlicka • Maneesha Deckha

Animales: filosofía, derecho y política

Estudio preliminar
Pablo Suárez

Peter Singer • Mark Rowlands
Will Kymlicka • Maneesha Deckha

Nuevo Pensamiento Jurídico

Siglo del Hombre Editores
Universidad de los Andes | Facultad de Derecho

Animales: filosofía, derecho y política

BIBLIOTECA
DERECHO, JUSTICIA Y POLÍTICA

NUEVO PENSAMIENTO JURÍDICO

Colección dirigida por Daniel Bonilla Maldonado
y Jorge González Jácome

COMITÉ EDITORIAL
Carlos Morales de Setién Ravina
Eduardo Cifuentes
Diego López
Juny Montoya

Animales: filosofía, derecho y política

Estudio preliminar
Pablo Suárez

Peter Singer
Mark Rowlands
Will Kymlicka
Maneesha Deckha

Siglo del Hombre Editores

Universidad de los Andes Colombia | Facultad de Derecho

Catalogación en la publicación – Biblioteca Nacional de Colombia

Animales: filosofía, derecho y política / Peter Singer ... [et al.] ; estudio preliminar, Pablo Suárez. -- Bogotá : Siglo del Hombre Editores : Universidad de los Andes, 2021.
p. 362 (Biblioteca derecho, justicia y política. Nuevo pensamiento jurídico / colección dirigida por Daniel Bonilla Maldonado y Jorge González Jácome)

Traducción, Magdalena Holguín. -- Incluye reseña de los autores. -- Contiene bibliografía al final de cada capítulo.

ISBN 978-958-665-679-5

1. Derechos de los animales 2. Trato de los animales I. Singer, Peter II. Suárez, Pablo III. Holguín, Magdalena, tr. IV. Serie

CDD: 179.3 ed. 23 CO-BoBN– a1082961

Para citar: http://dx.doi.org/10.15425/2017.527

Artículos originales
© Peter Singer, "Utilitarianism and Vegetarianism". *Philosophy and Public Affairs* 9, n.° 4 (1980): 325-337.
© Mark Rowlands, "Contractarianism and Animal Rights". *Journal of Applied Philosophy* 14, n.° 3 (1997): 235-247.
© Will Kymlicka, "Human Rights without Human Supremacism". *Canadian Journal of Philosophy*, 48, n.° 6 (2018): 763-792.
© Maneesha Deckha, "The Salience of Species Difference for Feminist Theory". *Hastings Women's Law Journal* 17, n.° 1 (2006), 1-38.

© La presente edición, 2021

© Traducción, Magdalena Holguín

© Estudio preliminar, Pablo Suárez

© Siglo del Hombre Editores
Carrera 31A n.° 25B-50, Bogotá, D. C.
PBX: 601 337 77 00
http://libreriasiglo.com

© Universidad de los Andes | Vigilada Mineducación
Reconocimiento como Universidad: Decreto 1297 del 30 de mayo de 1964
Reconocimiento de personería jurídica: Resolución 28 del 23 de febrero de 1949, Minjusticia
www.uniandes.edu.co

Portada
Amarilys Quintero

Armada electrónica
Precolombi EU, David Reyes

ISBN: 978-958-665-679-5
ISBN PDF: 978-958-665-680-1
ISBN EPUB: 978-958-665-681-8
(Colección) ISBN: 978-958-665-000-6

Impresión
DGP Impresores
Calle 63 n.° 70D-34, Bogotá D. C.
Impreso en Colombia–*Printed in Colombia*

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida total ni parcialmente, ni registrada o transmitida por sistemas de recuperación de información en ninguna forma y por ningún medio, ya sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo y por escrito de la editorial.

Índice

Estudio preliminar
Ética, derecho y política animales.
Una breve genealogía 11
Pablo Suárez

Introducción 13
¿Tienen los animales derechos?
Perspectivas utilitaristas y deontologistas.
Igualdad e identidad 28
El giro político: los animales no humanos
como ciudadanos, residentes y soberanos 53
Los estudios críticos y el ecofeminismo
vegano. Diferencia e indistinción 76
Breve nota sobre el presente y el futuro
de la cuestión animal. La cuestión animal
en América Latina 104
Bibliografía 124

UTILITARISMO Y VEGETARIANISMO 145
Peter Singer

I 149
II 152
III 155
IV 158
V 162
Bibliografía 166

CONTRACTUALISMO Y DERECHOS ANIMALES 169
Mark Rowlands

Contractualismo y derechos animales:
la visión ortodoxa 174
Comprender a Rawls 178
La posición original y los derechos animales 188
Intuiciones reflexivas e irreflexivas 191
Otras objeciones 194
Conclusión 197
Bibliografía 198

DERECHOS HUMANOS SIN SUPREMACÍA
HUMANA 201
Will Kymlicka

Introducción 203
Ubicar la jerarquía de las especies dentro
de la tradición de los derechos humanos 207
La reacción contraria: derechos humanos
dignatarios 218
Los costos del supremacismo 230
¿La jerarquía de especies mitiga
o exacerba la deshumanización? 231

El aislamiento como caso de prueba 238
Fundamentar los derechos humanos 246
Conclusión 259
Bibliografía 261

LA PREEMINENCIA DE LA DIFERENCIA
DE ESPECIES PARA LA TEORÍA FEMINISTA 273
Maneesha Deckha

Introducción 275
Deseos deconstruccionistas y diferencia
de especies 282
El carácter selectivo de la deconstrucción 282
Humanidades: la construcción discursiva
de los cuerpos humanos 288
La humanidad como ficción 301
Resumen 308
Conexiones estructurales: la especie como
fuerza social 311
Apelar a la naturaleza 313
Interseccionalidad 319
Resumen 344
Conclusión 345
Bibliografía 346

Los autores 359

Estudio preliminar
Ética, derecho y política animales. Una breve genealogía

Pablo Suárez[*]

Entiendo el término especies como uno adoptado arbitrariamente, por razones de conveniencia, que se da a un grupo de individuos que se asemejan entre sí.

Charles Darwin, *On the Origin of Species*

---

* Las traducciones del original en inglés presentadas en este documento, me pertenecen. Agradezco los valiosos comentarios que hicieron a una versión previa de este ensayo Daniel Bonilla Maldonado y los jurados anónimos de la editorial.

Introducción

El interés por la consideración moral que corresponde otorgar a los animales[1] es casi tan antiguo como la

[1] La bibliografía del área emplea habitualmente la expresión "animales no humanos", recordándonos que los humanos también pertenecemos al reino animal. En este trabajo utilizaré en general, si bien con algunas prevenciones, el término "animales". Ello por razones de fluidez en la lectura, pero principalmente dado que la expresión "animales no humanos" coloca del lado de estos un calificativo que insinúa una no adecuación o anormalidad (el ser que se define por no ser alguien más), noción que a su vez aglutina a innumerables especies que nada tienen que ver entre sí *salvo* el no ser *Homo sapiens*. La expresión "demás animales", que también es empleada en la literatura especializada, presenta similares problemas —tal vez de modo atenuado—: se apilan todas las especies distintas a la humana y se las distingue de esta por medio de una referencia que igualmente presenta resonancias de subalternidad; esos demás seres solo pueden identificarse, amontonados, por oposición al referente principal. El término "animales" no está exento de inconvenientes, sin embargo. También resulta de un amontonamiento de seres muy diferentes entre sí (de sexualidad indiferenciada, castrada, además; cfr. Jaques Derrida, *El animal que luego estoy si(gui) endo* [Madrid: Trotta, 2008], 57). Por esta razón, Derrida utiliza *animot* (*l'animot*), término inventado, "quimérico", que pese a ser singular, al mismo tiempo no se distingue fonéticamente del

especulación filosófica en Occidente, remontándose al menos al siglo VI a. C.[2] Dicho interés prácticamente no presenta hiatos a lo largo de la historia y, con el paso del tiempo, empieza a desplegarse en distintos ámbitos: no solo en la filosofía, sino también en las ciencias médicas, el arte y la política.[3] La importancia de la producción

---

plural *animaux* (animales) del francés, recordando dicha hibridez que la monstruosidad de la quimera se debía a no otra cosa que a su multiplicidad, a tener cabeza y pecho de león, entrañas de cabra y cola de dragón (*El animal que luego,* 58).

[2] Muchos pensadores de la Edad Antigua se ocuparon de esta cuestión y ya desde esa época existieron importantes voces que denunciaron la utilización, el maltrato y la muerte de los animales. La referencia obligada aquí es Pitágoras, nacido alrededor del año 570 a. C. No se conservan textos escritos suyos, pero sus opiniones fueron recogidas en la obra de otros pensadores de la Antigüedad, como en *La Metamorfosis* de Ovidio (año 8 d. C.). Tal fue la influencia de sus ideas en este terreno que hasta el año 1847, en el que se acuña el término "vegetarianismo", esta postura dietética y ética era conocida bajo el nombre de "dieta Pitagórica". En oriente puede mencionarse un antecedente más temprano todavía en el jainismo (cuyo origen se sitúa entre los siglos IX y VI a. C.), una religión no teísta que promueve la no violencia, la veracidad y el desapego, y como derivación del primer precepto prescribe el vegetarianismo.

[3] Entre las opiniones correspondientes a la Edad Antigua, la Edad Media y la Modernidad Temprana que se citan en las notas 4, 5 y 6, y las que se mencionarán en el texto principal de los años sesenta y setenta del siglo XX, pueden señalarse de modo destacado los siguientes trabajos que abogan por un trato justo de los animales: En 1802 se publica *An Essay on Abstinence from Animal Food as a Moral Duty,* de Joseph Ritson. En 1811, John Frank Newton publica *The Return to Nature; or, A Defence of the Vegetable Regimen*, que promueve las investigaciones médicas sobre la dieta vegetariana que llevaba a cabo el médico William Lambe, quien había publicado en 1805 *A Medical and Experimental Enquiry into the Origin, Symptoms, and Cure of Constitutional Diseases, particularly Scrofula, Consumption, Cancer, and Gout*, y en 1815 *Additional Reports on the Effects of a Peculiar Regimen in Cases of Cancer, Scrofula, Consumption, Asthma, and other Chronic*

teórica de este pasado remoto no solo es la que tiene la historia de estas ideas; debe destacarse que algunas de las reflexiones centrales que integran el debate contemporáneo acerca del estatus moral de los animales

---

Diseases, donde destaca los beneficios para la salud de una dieta libre de carne. En 1813 aparece *A Vindication of Natural Diet,* del poeta romántico Percy B. Shelley, que además de un alegato moral y dietético a favor del vegetarianismo, incluía argumentos sociales vinculados con el desperdicio de tierras y alimentos que se utilizaban para criar animales destinados al consumo humano. En 1824, Lewis Gompertz publica *Moral Inquiries on the Situation of Man and of Brutes.* También en 1824 se crea en Inglaterra la Sociedad Real para la Prevención de la Crueldad contra los Animales, fundada —entre otros— por Gomperetz. En 1859, Charles Darwin publica *El origen de las especies*, obra que, junto a *El origen del hombre* (1871) y *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre* (1872), derrocarían de modo definitivo la idea de que las diferencias entre los seres humanos y los animales serían cualitativas y no meramente de grado. En 1892, Henry Salt publica *Animals' Rights: Considered in Relation to Social Progress.* Salt fue al mismo tiempo fundador de la Liga Humanitaria, organización que promovía los derechos animales, la reforma rural y el socialismo. También en 1892, León Tolstoi escribe el ensayo "El primer paso" como prefacio de la edición rusa del libro *The Ethics of Diet,* de Howard Williams. La primera mitad del siglo XX está muy marcada en este terreno por la experiencia de las dos guerras mundiales, y existe una vinculación muy poderosa entre las ideas pacifistas, feministas, sufragistas y vegetarianas. Se destaca la obra de Agnes Ryand, quien junto a su esposo Henry Biles Stevens editaban el *Woman's Journal,* eran pacifistas y se convirtieron al vegetarianismo durante la Primera Guerra Mundial. Entre las piezas ensayísticas de George Bernard Shaw que abogan por el vegetarianismo y el trato ético de los animales, puede mencionarse el prefacio a *Back to Methuselah,* de 1921, donde el autor señala las derivaciones no solo científicas, sino éticas, de la teoría del origen de las especies de Darwin, en tanto "establece la igualdad fundamental de todos los seres vivos". Algunas de las referencias de esta nota pueden encontrarse ampliadas en Peter Singer, *Liberación animal* (Madrid: Trotta, 2011); y en Carol Adams, *The Sexual Politics of Meat* (New York: Continuum, 2010).

pueden hallarse de modo incipiente en distintos trabajos sobre la cuestión de la Edad Antigua,[4] la Edad Media[5] y la Modernidad Temprana.[6]

---

[4] Tanto en Pitágoras como en Empédocles (495-435 a. C.), ambos creyentes en la reencarnación, el respeto a la vida animal se deriva de la idea de respeto a la vida en sí misma. Plutarco (45-120 d. C.), en cambio, en su obra *Sobre la inteligencia de los animales*, cuestionó por primera vez la afirmación de que los animales carecían de inteligencia. Porfirio (232-309 d. C.) sigue esta línea y agrega la sensibilidad o sintiencia (si bien no utiliza este término) como una característica moralmente relevante. Se trata del primer pensador que de modo detenido se ocupó de esta noción tan central en la discusión contemporánea sobre el estatus moral de los animales. En su obra *Sobre la Abstinencia* (Madrid: Gredos, 1984), Libro III, 165, dice al respecto: "comparar las plantas con los animales es completamente forzado. Porque estos están dotados por naturaleza para tener sensaciones, para sufrir, para sentir temor, para recibir daño y, por ende, injusticia; en cambio, aquéllas nada tienen sensible y, por tanto, ni extraño, ni malvado, ni perjuicio alguno, ni injusticia. En efecto, el principio de toda apropiación y enajenación es la percepción sensible". Como en el caso de muchos de los pensadores que a lo largo de los siglos se ocuparon de esta característica, Porfirio se refirió de modo principal a la capacidad para sentir dolor y no a la de experimentar placer. Para considerar la diferencia entre las nociones de "sintiencia" (*sentientism*) y "dolorismo" (*painism*) véase la nota 40.

[5] Durante la Edad Media, los principales filósofos también se expresaron sobre esta temática, si bien en general para negar todo estatus moral a los animales, siguiendo la tradición aristotélica al respecto. El caso más emblemático es el de Santo Tomás de Aquino y su *Summa Theologica*, donde se indica que por mandato divino los hombres pueden utilizar a los animales para su alimento y que "no existe pecado en la utilización de un objeto para aquello que fue creado" (conforme la cita que se realiza en Singer, *Liberación animal,* 224). Santo Tomás también articulará la luego muchas veces repetida reflexión de que la única razón para ser piadosos con los animales consistiría en que así se "estará aún mejor dispuesto para ser piadoso con sus iguales, los hombres" (citado por Singer, *Liberación animal,* 226).

A partir de los años sesenta y setenta del siglo pasado, sin embargo, la indagación sobre la cuestión

[6] En la Modernidad se destaca inicialmente en este terreno la visión de René Descartes, en igual tesitura. En su *Discurso del Método*, de 1637, Descartes asimiló la consciencia con un alma inmortal, que solo los humanos detentarían por concesión divina. Los animales, en cambio, serían simples máquinas, autómatas, que por carecer de consciencia no podrían experimentar dolor ni placer. Son conocidos los experimentos de Descartes y de sus contemporáneos que implicaban la disección de animales vivos, así como que estos entendían que los signos de dolor resultantes no serían más que reacciones mecánicas de estas sofisticadas piezas de relojería (Singer, *Liberación animal,* 232). Locke razonó de modo similar a Santo Tomás en este punto, recomendando ser benevolentes con los animales para fomentar igual valor entre los humanos (*Some Thoughts Concerning Education*, de 1693). Una de las pocas voces disidentes de la época en esta cuestión fue la de Michel de Montaigne (1533-1592), quien sostuvo en unos textos precartesianos (y premonitoriamente anticartesianos) publicados originalmente en 1580, no solo que los animales son racionales y tienen lenguaje, sino que el fundamento ético para denunciar su maltrato se encontraba en su capacidad de sufrir, y en la empatía y la compasión humanas (Michel de Montaigne, *The Essays of Michel de Montaigne: "On Cruelty"* [London: Baldwin, 1811], 20 y ss.; *The Essays of Michel de Montaigne: "An Apology for Raymond Sebond"* [London: Baldwin, 1811], 41 y ss.). En el siglo XVII se destaca también en soledad en esta materia Thomas Tryon, quien en 1683 publica *The Way to Health, Long Live and Happiness, or, A Discourse of Temperance and the Particular Nature of All Things Requisit for the Life of Man...; to Which is Added, a Treatise of Most Sorts of English Herbs... the Like Never Before Published.* Las ideas de este comerciante y ensayista inglés estuvieron influenciadas por el pitagorismo y el hinduismo. Tryon cuestionaba el esclavismo, pregonaba el pacifismo, el ecologismo y el vegetarianismo, y fue uno de los primeros autores en hablar de "derechos de los animales". Algo más de un siglo más tarde, Immanuel Kant afirmaba que solo los seres racionales tienen valor intrínseco y merecen consideración moral directa. Y que, al carecer los animales de racionalidad, solo tenemos con ellos obligaciones morales indirectas: evitar que un comportamiento cruel para con ellos fomente igual trato hacia los humanos (Immanuel Kant, *Lecciones de Ética* [Barcelona: Crítica, 2002], publicado originalmente entre 1775 y 1781).

animal ha crecido exponencialmente, no solo en cantidad, sino también en refinamiento y en cuanto a los enfoques y las disciplinas que abordan el tema. Resulta imposible efectuar una reseña más o menos completa de la totalidad de congresos académicos, cursos y carreras universitarias, organizaciones académicas y de activismo,[7] revistas especializadas, libros y artículos que, al día de hoy, se dedican con exclusividad a la

---

Durante el siglo XVIII comienzan a sumarse opiniones a favor de la consideración moral de los animales. En *Elementos de la Filosofía de Newton*, de 1738, Voltaire denunció la "bárbara costumbre de mantenernos con carne y sangre de seres como nosotros". Hume, en su *Tratado de la naturaleza humana* de 1739, expuso que "ninguna verdad me parece más evidente que el hecho de que las bestias están dotadas de pensamiento y razón, igual que los hombres", anticipándose más de un siglo a la idea de evolución cognitiva que desarrollaría Darwin (según la cita y la reflexión que hace al respecto el primatólogo y etólogo Frans de Waal en su libro *¿Tenemos suficiente inteligencia para entender la inteligencia de los animales?* [Barcelona: TusQuets, 2016], 302-303). Rousseau citó largamente a Plutarco en su *Emilio, o De la Educación*, de 1762. En 1754 había sostenido en *The Second Discourse: Discourse on the Origin and Foundations of Inequality Among Mankind* que "si estoy obligado a no dañar a mis congéneres, ello no se debe a que son racionales sino a que son seres sintientes". Esta reflexión, que destaca a la sintiencia como característica determinante para la consideración moral de los animales, va en línea con las ideas de Porfirio y Montaigne (notas 4 y la presente) y anticipa el famoso razonamiento que realizaría en 1780 Jeremy Bentham en su *Introducción a los principios de la moral y la legislación* (véase nota 42 y el texto principal correspondiente a la misma). En 1791, John Oswald publica *The Cry of Nature; or an Appeal to Mercy and to Justice, on Behalf of the Persecuted Animals*, igualmente denunciando el maltrato animal y reclamando un trato ético y benevolente a estos seres.

7 Puede verse una reseña de la historia del activismo para la liberación animal que se origina en los años sesenta del siglo pasado en Juan José Ponce y David Proaño, "El asunto anti-especista: un desafío para la izquierda", en *Reflexiones animalistas desde el Sur*,

temática animal desde las más variadas perspectivas, así como de modo interdisciplinario. La filosofía liberal en todas sus tradiciones;[8] los estudios críticos, culturales, poscoloniales y los feminismos;[9] la literatura,[10] la

editado por J. J. Ponce y A. Calle (Quito: Abya-Ayala, Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo, 2020), 33-48.

[8] Véase la primera parte.

[9] En la tercera parte puede encontrarse una reseña incompleta de los trabajos sobre la cuestión animal que produjeron las teorías críticas.

[10] Mary Wollstonecraft escribió en 1788 una colección de cuentos infantiles llamada *Original Stories*, que tenía como objeto fomentar la empatía hacia los animales. El *Frankenstein* (1823) de Mary Shelley ha sido leído también como un poderoso alegato del vegetarianismo (cfr. Adams, *The Sexual Politics of Meat*, 148 y ss.). Wilkie Collins escribió en 1882 *Heart and Science*, una novela que es síntoma del movimiento antivivisección ista de la época. En 1906, por encargo del periódico socialista *The Appeal to Reason*, Upton Sinclair pasaría muchas semanas visitando los mataderos de Chicago y luego publicaría *The Jungle*, una novela que denuncia las condiciones de los obreros de los mataderos y los horrores que sufren los animales allí. Además de hacerlo en sus prefacios y ensayos (véase nota 3), la obra dramatúrgica de George Bernard Shaw también cuenta con múltiples alegatos contra el maltrato animal y a favor del vegetarianismo. Entre ellos, en *The Devil's Disciple* (1896) puede leerse: "El peor pecado contra los animales no consiste en que los odiemos, sino en nuestra indiferencia hacia ellos: esa es la esencia de la inhumanidad". Muchos de los cuentos de Franz Kafka, en especial "La Metamorfosis", "Informe para una Academia", "Investigaciones de un Perro" y "Josefine, la cantante. O un pueblo de ratones" tienen un lugar central en la literatura de animales. Más que relatos *sobre* animales son historias *de* animales, de seres que ya no son ni animales ni humanos, cuya voz se presenta como descentrada, híbrida; que narran experiencias de límite y que si bien han perdido identidad ganaron en experiencia. Este proceso de dilución de la identidad y potenciación de lo viviente repercute en el cuerpo de estos personajes y de allí la relectura posmoderna y poshumanista que puede hacerse de estos cuentos (cfr. Julieta Yelín, "Sobre la literatura de animales. Apuntes para una crítica indisciplinada", *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* I, n.° II

pintura,[11] el teatro,[12] los estudios literarios[13] y del arte;[14]

[2015]: 151-166). Entre las muchas obras literarias contemporáneas que abordan la cuestión animal deben mencionarse los trabajos del Premio Nobel de Literatura J. M. Coetzee, "La vida de los animales", en *Elizabeth Costello* (Buenos Aires: Debolsillo, 2012), 64-121, y "El matadero de cristal", en *Siete cuentos morales* (Buenos Aires: El Hilo de Ariadna, 2018), 97-123.

[11] Véase la obra pictórica de la artista, activista y teórica Sunaura Taylor (entre otros sitios con obra de la artista, pueden consultarse: FEMLAB, University of Alberta: https://ualbertafemlab.wordpress.com/2016/06/27/sunaura-taylor/ y Wynn Newhouse Awards: https://www.wnewhouseawards.com/sunaurataylor2.html). También la poco conocida exhibición "Head and Boxes: Items of Prop Art" que realizaron Brigid Brophy y Maureen Duffy en mayo de 1969 en la Mason's Yard Gallery de Londres. Sobre dicha muestra y la obra literaria de Brophy, véase Robert McKay, "Brigid Brophy's Pro-animal Forms", *Contemporary Women's Writing* 12, n.° 2 (2018): 152-170.

[12] Tara Sophia Bahna-James, "The art of truth-telling. Theater as compassionate action and social change", en *Sister Species. Women, Animals and Social Justice* (Illinois: University of Illinois Press, 2011), 117-126.

[13] Shadi S. Neimneh, "Coetzee's postmodern bodies: *Disgrace* between human and animal bodies", *Theory and Practice in Language Studies* 4, n.° 8 (2014): 1569-1575; Ted Geier, *Kafka's Nonhuman Form. Troubling the Boundaries of the Kafkaesque* (London: Palgrave Macmillan, 2016); Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Kafka. Por una literatura menor* (México: Ediciones Era, 1990); Marcelo Percia *et al.*, *Kafka: preindividual, impersonal, biopolítico* (Buenos Aires: La Cebra, 2010); Julieta Yelín, "Kafka y el ocaso de la metáfora animal. Notas sobre la Voz Narradora en 'Investigaciones de un Perro'", *Anclajes* 15, n.° 1 (2011): 81-93; "Sobre la literatura", 151-166; Mónica B. Cragnolini, "Comunidades animales en la obra de Kafka", en *Franz Kafka: culpa, ley y soberanía*, compilado por E. González Jiménez (Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2017), 181-194; "*Lupus in Fabula* o la Cola del Lobo: el animal en el discurso y en la escritura", en *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, https://www.academia.edu/36895427/.

[14] Entre otros análisis de obra pictórica vinculada con la cuestión animal, lo animal y la frontera humano-animal pueden verse: Ruth Lipschitz, "Skin/ned politics: Species discourse and the

las ciencias de la salud,[15] el urbanismo,[16] la antropología, la sociología, la comunicación social,[17] la economía, el

limits of 'The Human' in Nandipha Mntambo's Art", *Hypatia* 27, n.º 3 (2012): 546-566; y Gilles Deleuze, *Francis Bacon: The Logic of Sensation* (New York: Continuum, 2003), 20-26.

15 María Marta Andreatta, "¿Veganos en riesgo? Un análisis de los cuestionamientos habituales a la calidad nutricional de la alimentación vegana", en *Es tiempo de coexistir: perspectivas, debates y otras provocaciones en torno a los animales no humanos*, editado por A. Navarro y A. G. González (Buenos Aires: Editorial Latinoamericana de Estudios Críticos Animales, 2017), 50-73. El posicionamiento de la *Academy of Nutrition and Dietetics* de Estados Unidos, institución referente a nivel global sobre alimentación y nutrición, surge tras la revisión de 117 artículos científicos de primer nivel sobre dietas vegetarianas; de sus conclusiones puede extraerse que las dietas vegetarianas bien planificadas, incluidas las veganas, son saludables, nutricionalmente adecuadas y pueden ser beneficiosas en la prevención y el tratamiento de ciertas enfermedades. Asimismo, que estas dietas son apropiadas para todas las etapas del ciclo vital, incluidos el embarazo, la lactancia, la infancia, la niñez, la adolescencia y las edades avanzadas, y también para los atletas (cfr. M. Vesanto, W. Winston Craig y S. Levin, "Position of the academy of nutrition and dietetics: Vegetarian diets", *Journal of the Academy of Nutrition and Dietetics*, 116, n.º 12 [2016]: 1970-1980). Por otro lado, reconocidas organizaciones y centros de salud internacionales vinculan desde hace décadas al consumo de carne con las enfermedades cardiovasculares y con determinados tipos de cáncer, recomendando la reducción de dicho consumo (cfr. International Agency for Research on Cancer [IARC] y World Health Organization, "Red meat and processed meat", *IARC Monographs on the Evaluation of Carcinogenic Risks to Humans* 114 [2018]; Neus González *et al.*, "Meat consumption: Which are the current global risks? A review of recent [2010-2020] evidences", *Food Research International* 137 [2020]: 109341).

16 Pablo Frassón, "Clausuras urbanas y hábitat digno para animales no humanos silvestres y liminales", *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* I, n.º V (2018): 122-133.

17 Alexandra Navarro, "Carnismo y educación especista: redes de significaciones en las representaciones sociales que estructuran el especismo antropocéntrico en Argentina", *Revista*

derecho y la teoría política,[18] en una miríada de versiones, abordajes y matices, se ocupan crecientemente del trato que damos y de la consideración que merecen los animales.

Las razones que aún hoy se esgrimen para excluir a los animales de la comunidad moral y negarles derechos no han variado sustancialmente de las esbozadas desde el inicio de este debate.[19] Se afirma que los animales son seres inferiores, que carecen de raciocinio, lenguaje y cultura, y que, por tanto, no son dignos de consideración moral ni podrían ser titulares de derechos. Que en todo caso tenemos algunos deberes indirectos para con los animales, sustentados en que un trato cruel e injustificado hacia ellos fomentaría igual conducta entre humanos.[20] Se sostiene también

---

Latinoamericana de Estudios Críticos Animales II, n.° II (2016), 53-94; "Los macrorelatos sobre la carne y su impacto en la estructuración del especismo antropocéntrico en Argentina: el discurso de las instituciones legitimadas / legitimantes y su impacto en la subjetividad", en *Es tiempo de coexistir*, 16-49; "Identidades y especismo antropocéntrico: notas para su articulación", en *La cuestión animal(ista)*, compilado por I. Ávila Gaitán (Bogotá: Desde Abajo, 2016), 99-109.

[18] Véase la segunda parte.

[19] La bibliografía en esta línea es muy extensa. Puede consultarse: Peter Carruthers, *The Animal Issue: Moral Theory in Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992); Raymond G. Frey, *Interests and Rights: The Case Against Animals* (Oxford: Oxford University Press, 1980); Michael P. T. Leahy, *Against Liberation: Putting Animals in Perspective* (London: Routledge, 1991); Michael Goldman, "A trascendental defense of speciesism", *Journal of Value Inquiry* 33 (2001): 59-69; una reseña más amplia de los distintos argumentos que niegan consideración moral y derechos a los animales puede verse en Singer, *Liberación animal*, caps. 5 y 6.

[20] Esta posición ya se encuentra en la obra de Tomás de Aquino y luego en Locke y en Kant. Véanse las notas 5 y 6.

que la diferencia de especies, esto es, la no pertenencia de los animales a la especie humana, sería una razón suficiente para justificar la consideración y el trato que se les otorga. Otra argumentación muy difundida es la de la necesidad: incluso si los animales mereciesen algún tipo de reconocimiento moral y derechos, ellos deberían ceder frente a los intereses y derechos de superior importancia de los seres humanos, que requieren de su uso. Existen otros planteamientos además de los recién mencionados,[21] y también diversas formas en que estas ideas son combinadas, por ejemplo, la distinción entre un "especismo radical", que privilegiaría cualquier interés humano sobre cualquier interés animal, y otro "moderado", que solo privilegiaría los intereses humanos cuando colisionan con intereses animales de igual entidad.[22]

Este libro busca presentar una muestra de la producción teórica desarrollada en favor de la cuestión animal desde la filosofía moral liberal, la teoría política, el derecho, los estudios críticos y los feminismos, en un

---

[21] Tal vez la más antigua y difundida de las justificaciones señaladas consiste en sostener que, así como las plantas "existen" para dar alimento a los animales, estos "existen" para ser empleados como alimento, abrigo y fuerza de trabajo para el ser humano. Esta idea ya se encuentra en la *Política* de Aristóteles, y luego sería adoptada por los autores católicos —entre los que se destaca Santo Tomás—, quienes con base en el *Génesis* dirán que los animales fueron "creados" para servir al hombre (véase nota 5). No ajeno a estas ideas religiosas, Descartes sostuvo que los animales serían simples organismos mecanicistas que, por carecer de alma y consciencia, no podrían experimentar dolor ni placer (véase nota 6).

[22] James Rachels, *Created from Animals. The Moral Implications of Darwinism* (Oxford: Oxford University Press, 1990), 182. Sobre este argumento, véanse las notas 35, 84, 214 y 216.

repaso de las últimas cinco décadas, a través de textos que se publican por primera vez en castellano. Dada la multiplicidad de disciplinas y enfoques distintos que abordan esta temática actualmente, conviene hacer algunas aclaraciones adicionales acerca del terreno teórico que cubre este volumen. En primer lugar, el mismo se ocupa de una serie de aspectos *normativos* relacionados con la cuestión animal, y no de asuntos distintos, como los *descriptivos*. En otras palabras, los textos que se incluyen en esta obra tratan de modo principal sobre qué consideración y trato deberían darse a los animales, más que acerca de los que de hecho reciben y por qué esto sería así. En segundo lugar, los trabajos aquí reunidos tratan centralmente acerca de las *razones de tipo moral* que pueden hallarse para lidiar con la cuestión normativa en estudio, y no con *todas las razones*, de distinta clase, que pueden existir para abogar a favor o en contra de la cuestión animal. Es que los abordajes y las razones que integran el debate sobre esta temática no solo son de tipo ético (la corrección o incorrección moral del trato dado a los animales), sino que también existen enfoques y razones médicas (referidas a lo necesario o innecesario, saludable o insalubre de las dietas a base de carne y productos de origen animal;[23] o a los riesgos para la salud mundial por la repetición y expansión global de las enfermedades zoonóticas[24]), ecológicas

---

[23] Véase nota 15.

[24] Está largamente demostrado el origen de muchas de las más graves enfermedades zoonóticas (gripe aviar, gripe porcina, encefalopatía espongiforme bovina, SARS, y todo sugiere que también el covid-19) en la industria pecuaria y los mercados de venta de animales (vivos o muertos) para consumo humano. Cfr. González, "Meat consumption"; C. K. Johnson *et al.*, "Global shifts in mammalian population trends reveal key predictors of

(vinculadas al impacto de la industria ganadera en el ecosistema),[25] sociales y económicas (relacionadas con el uso de la tierra, y la dilapidación de agua y alimentos que se destinan a la cría del ganado),[26] entre otras.[27]

---

virus spillover risk", *Proc. R. Soc. B* 287 (2020): 20192736. En este último trabajo se aclara (4-5): "La domesticación de ganado ha jugado un rol bien reconocido en la transmisión de virus zoonóticos a las personas, como es esperable de especies animales que son únicas en su distribución, que son comúnmente criadas en poblaciones densas, y que han estado en contacto cercano con las personas por siglos. Descubrimos que las especies domesticadas tienen [...] ocho veces más virus zoonóticos [...] que las especies mamíferas salvajes [...]. Las 10 especies mamíferas con la mayor cantidad de virus compartidos con humanos incluyen a 8 especies domesticadas: cerdos..., vacas..., caballos..., ovejas..., perros..., cabras..., gatos... y camellos".

25 Food and Agriculture Organization of the United Nations (FAO), *La larga sombra del ganado*, 2009, http://www.fao.org/3/a0701s/a0701s00.htm; FAO, "Livestock a major threat to environment. Remedies urgently needed", 2006, http://www.fao.org/newsroom/en/news/2006/1000448/index.html; United Nations, "Rearing Cattle Produces more Greenhouse Gases than Driving Cars, UN Report Warns", 2006, http://www.un.org/apps/news/story.asp?NewsID=20772#.WjKoa1Xibcs; González, "Meat Consumption".

26 FAO, *La larga sombra*; Singer, *Liberación animal,* cap. 4.

27 Una manera de considerar estas y otras razones a favor o en contra del trato benevolente a los animales es distinguiéndolas entre razones morales y prudenciales. Véase sobre esta cuestión a Mary Midgley, "El origen de la ética", en *Compendio de Ética,* compilado por Peter Singer (Madrid: Alianza Editorial, 2004), 29-43. La adopción de una dieta vegana por motivos de salud personal claramente apela a razones prudenciales. Cuando dicha decisión está basada en la consideración de que los animales tienen algunos derechos fundamentales, la misma se apoya en razones morales. En otros casos es más complejo distinguir el tipo de argumentos en juego, como podría suceder con aquellos que vinculan el consumo de carne, la industria ganadera a gran escala, el daño ecológico, el desplazamiento de poblaciones y la pobreza en las zonas más desaventajadas del mundo. Aquí entran

Cada uno de los trabajos que integran este volumen representa abordajes diferentes y una década distinta del último medio siglo acerca de la discusión teórica delimitada en el párrafo previo. El primero de ellos, "Utilitarismo y vegetarianismo", de Peter Singer, publicado originalmente en 1980, es una excelente muestra de la discusión que se dio —y se sigue dando— en la filosofía liberal entre los abordajes utilitaristas y deontológicos de la cuestión animal, de la mano de quien es, tal vez, el filósofo contemporáneo más reconocido que se ocupa de la temática. El segundo texto, "Contractualismo y derechos animales", de Mark Rowlands, publicado inicialmente en 1997, presenta una original fundamentación contractualista de los derechos de los animales, construida a partir de una crítica de la teoría del contrato social del filósofo norteamericano John Rawls.[28] Este trabajo, a su vez, integra la tradición deontológica señalada anteriormente, la cual sostiene que los animales tienen derechos morales. El artículo de Will Kymlicka del año 2018, "Derechos humanos sin supremacía humana", pertenece —junto al resto de la obra de este autor dedicada a la temática— a lo que se ha denominado el "giro político" de la cuestión animal. A diferencia de los abordajes mencionados hasta aquí, que se ocupan principalmente de las posiciones éticas que los individuos deberían sostener en relación con los animales, las teorías que integran el giro político se focalizan de modo central en cómo deberían

en juego razones morales, si bien las mismas no tienen en cuenta a los animales, sino a otros humanos distintos de quien efectúa la evaluación.

[28] John Rawls, *Teoría de la justicia* (México: Fondo de Cultura Económica, 1996).

relacionarse con ellos las comunidades políticas. Por último, "La preeminencia de la diferencia de especies para la teoría feminista", de Maneesha Deckha, del año 2006, es una valiosa expresión de las críticas hacia afuera, pero también internas, que un feminismo *queer*, poscolonial y poshumanista puede encarnar. La autora comparte con los feminismos socialista, cultural y otros, sus críticas a los abordajes de la filosofía liberal, dominados por la razón, la abstracción, el formalismo y el desinterés por el contexto. Pero también presenta una lúcida crítica interna que cuestiona los enfoques feministas y críticos que, al pensar la cuestión animal, incurren en apelaciones a la tradición y en esencialización de categorías que son constructos culturales (como los conceptos de persona y de especie), que ellos mismos denuncian cuando abordan otros temas.

En lo que sigue, buscaré presentar un recorrido abreviado de la última etapa de la producción teórica sobre la cuestión animal desde la filosofía moral, la teoría política y la teoría del derecho. Seguiré el siguiente plan. En la primera parte, me centraré en los abordajes realizados desde la teoría moral liberal, en versiones utilitaristas, kantianas y contractualistas. Aspiro a mostrar que un denominador común entre todos estos enfoques es el que pone el acento en las ideas de igualdad y de identidad. En la segunda parte, me ocuparé de lo que se conoce como el giro político de la mirada anterior. Este giro representa una variación, un cambio de escala —la definición de las relaciones con los animales a nivel de las comunidades políticas, ya no de los individuos—, pero no un comienzo radicalmente nuevo, por lo que debe ser visto como una continuidad con la teorización realizada en torno a la idea de derechos animales. Finalmente, en la tercera parte, presentaré

en un trazo bastante grueso los abordajes realizados desde las teorías críticas y los feminismos, tanto respecto de la cuestión animal como de la teorización que hizo de esta temática la filosofía liberal. Los enfoques considerados en esta parte pondrán el foco, ya no en la igualdad, la identidad y la cercanía, sino en los límites y la diferencia.

¿Tienen los animales derechos? Perspectivas utilitaristas y deontologistas.[29] Igualdad e identidad

El renacimiento contemporáneo de la preocupación teórica sobre el estatus moral de los animales tiene lugar principalmente en el mundo anglosajón. Suele mencionarse como un hito fundacional de esta última etapa al libro *Animal Liberation* publicado en el año

[29] Parte de lo que diré en esta sección y en la siguiente toma como base los análisis realizados en: Mark Rowlands, *Animal Rights. Moral Theory and Practice* (London: Palgrave MacMillan, 2009); Silvina Pezzetta, "Los animales no humanos: igual consideración moral, derechos animales y ciudadanía. aportes para una teoría y una práctica jurídica no especistas", en *Anima Aniñalia,* editado por A. G. González, C. Lopes Stephan y N. Steingress-Carballa (Buenos Aires: Editorial Latinoamericana Especializada en Estudios Críticos Animales, 2018), 165-213; y Pablo Suárez, "Animales, incapaces y familias multi-especies", *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* II, n.º IV (2017): sección IV (donde se analiza principalmente el trabajo de Will Kymlicka, "Social membership: Animal law beyond the property/personhood impasse", *Dalhousie Law Journal* 40, n.º 1 [2017], y el aporte que pueden hacer al derecho animal el derecho de las familias, de los niños, niñas y adolescentes, y los estudios de la discapacidad. Este ensayo amplía el estudio a toda la obra de este autor y se focaliza en un trabajo suyo diferente, que es el incluido en el libro al que introduce).

1975 por el filósofo utilitarista australiano Peter Singer.[30] Poco después, el filósofo norteamericano Tom Regan comenzaría a producir una serie de trabajos sobre la cuestión animal desde una perspectiva de tipo kantiana,[31] y en el año 1983 publica su libro *The Case for Animal Rights*,[32] otra obra también central para el

---

[30] Se trata de una obra reeditada muchas veces y traducida a múltiples idiomas. Existe traducción al castellano: Singer, *Liberación animal*. Peter Singer había escrito previamente sobre esta cuestión en "Animal liberation. A review of 'Animals, Men and Morals'" (20 *New York Review of Books*, 5 de abril de 1973) al reseñar el libro *Animals, Men and Morals* (Stanley Godlovitch, Roslind Godlovitch, John Harris [eds.], Taplinger, 1971). El libro editado por Godlovitch y Harris, miembros del grupo luego conocido como *The Oxford Vegetarians*, a su vez había sido inspirado por el texto "The rights of animals", publicado en 1965 en *The Sunday Times* de Londres por la escritora feminista y pacifista Brigid Brophy (véase lo que se dice sobre este antecedente en la nota 150). En 1975 Singer escribe *Animal Liberation* con el propósito de incluir dos cosas que faltaban en *Animals, Men and Morals*: otorgar una fundamentación sistemática que no podía hallarse en un libro de compilación de textos sobre distintos temas de autores diversos, y brindar datos empíricos sobre la industria ganadera y la experimentación en Estados Unidos. Cfr. Peter Singer, "The Oxford vegetarians–A personal account", *International Journal for the Study of Animal Problems* 3, n.° 1 (1982): 6-9.

[31] Entre ellos: "The moral basis of vegetarianism", *Canadian Journal of Philosophy* 5 (1975): 181-214; y "Utilitarianism, vegetarianism, and animal rights", *Philosophy and Public Affairs* 9, n.° 4 (1980): 305-324, artículo al que responde Peter Singer con el trabajo que se publica en este libro.

[32] *The Case for Animal Rights* (Oakland: University of California Press, 1983). Existe traducción al castellano: Tom Regan, *En defensa de los derechos de los animales* (México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas Programa Universitario de Bioética, 2016).

movimiento animalista. Es habitual que se sostenga por ello que Singer y Regan son los padres del animalismo.[33]

Como primera aproximación a la obra de estos autores, debe decirse que tanto Peter Singer como Tom Regan arriban a sus posicionamientos en defensa de los animales a partir de las premisas clásicas de las tradiciones filosóficas a las que pertenecen, sin necesidad de acudir a formulaciones *ad hoc* o novedosas que requieran de una detenida evaluación previa. Por el contrario, las premisas del utilitarismo de Singer y del deontologismo kantiano de Regan son conocidas y no afrontan otro obstáculo que el eventual desacuerdo del lector con dichas corrientes filosóficas —y en su caso sobre cómo, cuándo y en qué ámbitos aplicar sus premisas—. A su vez, ambos autores presentan un desafío similar: si respetamos los presupuestos de justificación e imparcialidad del razonamiento filosófico (en clave utilitarista o kantiana, según el caso), no podemos seguir ignorando los intereses o los derechos morales (también según el caso[34]) de los animales no humanos. Otro común denominador entre la obra de estos autores es la referencia a la igualdad como valor ético decisivo para la cuestión animal. Como veremos,

---

[33] Pero véase lo señalado en la nota 30 y lo que se dirá en la parte 3, especialmente en la nota 150.

[34] Se hace esta aclaración dado que el utilitarismo en general, y Singer en particular, consideran innecesario apelar a la idea de derechos, en tanto "el peso real del argumento moral no descansa en la afirmación de la existencia de un derecho, ya que esto a su vez tiene que justificarse sobre la base de las posibilidades de sentir sufrimiento y felicidad" (Singer, *Liberación animal,* 24). En "Utilitarianism and vegetarianism" Singer aclara que "cuando hablo de derechos, lo hago, como he dicho, como una concesión a la retórica popular" (Singer, "Utilitarianism and vegetarianism", 327).

una parte central de la tarea que encaran en sus respectivos trabajos, como sucede con el grueso de la teoría animalista, consiste en resaltar el carácter prescriptivo —y no descriptivo— de la idea de igualdad, destacando luego la irrelevancia en términos morales de las diferencias fácticas o naturales que usualmente se señalan como fundamento del tratamiento no igualitario que se hace de los animales.

De este modo, Peter Singer comienza *Liberación Animal* sosteniendo que la especie es una categoría tan irrelevante en términos morales para justificar tratos no igualitarios respecto de los intereses más esenciales que puede tener un individuo (a la vida, a la integridad psicofísica y a la libertad), como lo son la raza y el sexo. Por eso se conoce con el nombre de "especismo" al trato discriminatorio o desventajoso basado exclusivamente en la pertenencia a una especie —más bien, en la no pertenencia a la especie *Homo sapiens*—.[35] Si bien el

[35] Cfr. Singer, *Liberación animal*, 22; Oscar Horta, "Términos básicos para el análisis del especismo", en *Razonar y actuar en defensa de los animales*, coordinado por Marta I. González, Jorge Riechmann, Jimena Rodríguez Carreño y Marta Tafalla (Madrid: Los libros de la catarata, 2008), 107-118. En 1985, el término aparece por primera vez en el *Oxford English Dictionary*. Desde una perspectiva animalista crítica puede definirse al especismo como "un dispositivo de saber/poder que sostiene la posición de dominación del Hombre respecto a los codificados como 'animales'" (Anahí Gabriela González, "Deshacer la especie: hacia un antiespecismo en clave feminista *queer*", *Revista TEL. Tempo, Espaço e Linguagem* 10, n.° 1 [2019]: 18; republicado en *Paroledequeer*, 13 de mayo de 2020). Algunos autores distinguen entre un "especismo radical" y otro "moderado": el primero privilegiaría cualquier interés humano a cualquier interés animal; el segundo solo privilegiaría los intereses humanos cuando colisionan con intereses animales de igual entidad (véase Rachels, *Created*, 182). El problema con esta clasificación es que el denominado "especismo moderado" no refleja una práctica especista reconocible

término es de Richard Ryder,[36] es con *Liberación animal* que se popularizó el mismo.[37] Singer explica que el rechazo del racismo y del sexismo no requiere sostener que no existen diferencias fácticas de ninguna clase entre mujeres y hombres, o entre individuos de distintas poblaciones. Por el contrario, dice este autor, parecen existir algunas diferencias fácticas entre personas de distintos sexos y razas,[38] así como existen diferencias

---

en la realidad. De esta manera, aun en la jurisprudencia más progresista en términos de derechos animales, las nociones de maltrato animal "justificado" e "injustificado" son empleadas sin sujeción a ningún parámetro racional y objetivo, a diferencia de lo que ocurre con la doctrina de las causas de justificación de los ilícitos cometidos entre humanos, en las que se exige proporcionalidad y verdadera necesidad. Véanse las notas 22, 84, 214 y 216.

[36] Richard D. Ryder, "Speciesism again: The original leaflet", *Critical Society* 2 (1970): 1-2, donde puede leerse: "Desde Darwin, los científicos han acordado que no hay ninguna diferencia esencial "mágica", desde un punto de vista biológico, entre los humanos y otros animales. ¿Por qué entonces hacemos una distinción absoluta desde lo moral? Si todos los organismos se encuentran en un continuo físico, entonces también debemos encontrarnos en el mismo continuo moral. La palabra "especies", como la palabra "raza", no puede ser definida con precisión. Leones y tigres pueden cruzarse. Bajo condiciones de laboratorio especiales pronto podría ser posible aparear a un gorila con un profesor de biología ¿su peluda cría será colocada en una cuna o en una jaula? [...] Además del derecho a vivir, una distinción moral clara es el sufrimiento, el sufrimiento del encarcelamiento, del miedo y del aburrimiento, así como el dolor físico. Si asumimos que el sufrimiento es una función del sistema nervioso, entonces es ilógico argumentar que otros animales no sufren en una forma similar a la nuestra; es precisamente debido a que algunos animales tienen sistemas nerviosos tan similares a los nuestros que ellos son estudiados tan extensamente".

[37] Singer, *Liberación animal*, 22.

[38] *Ibid.*, 19-20; Peter Singer, *Practical Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999) (existe traducción al español: *Ética práctica* [Cambridge: Cambridge University Press, 1995]).

fácticas de distinto tipo (v. gr., de habilidades físicas) entre otros grupos de personas. Sin embargo, concluye, lo determinante es que dichas diferencias no resultan moralmente relevantes para realizar distinciones en lo que respecta al respeto de los intereses más fundamentales de estos individuos. Singer objeta por ello a las teorías que pretenden basar la idea de igualdad en términos morales en una supuesta igualdad fáctica, señalando que siempre podrán realizarse distinciones fáctica y descriptivamente válidas como, por ejemplo, entre personas con distintos coeficientes intelectuales, lo que demuestra que dicha estrategia, además de implausible, es sumamente problemática.[39]

La idea de la relevancia moral de las distintas características y capacidades naturales de los individuos es central en la obra de Peter Singer, así como en la de la mayoría de los autores que se reseñan tanto en esta parte como en la próxima. Como reiterará y aclarará Singer en su artículo "Utilitarismo y vegetarianismo", no se trata de reclamar tratos idénticos de individuos con características y capacidades diferentes. Su planteamiento es más sencillo y cercano al que puede derivarse de la mayoría de las tradiciones filosóficas liberales: otorgar igual consideración a los intereses de similar tipo de todos los individuos. Es por tal razón que Singer sostiene que la sintiencia, esto es, la capacidad de experimentar placer y sufrimiento, es la más esencial de las características fácticas con relevancia moral, pues está vinculada estrechamente con los intereses también más fundamentales de los individuos: los de

[39] Singer, *Liberación animal*, 20.

no sufrir y de vivir una vida plena.[40] Por supuesto que existen otras características y capacidades de los seres vivos, como la madurez cognitiva o la altura, que podrían tener relevancia en conexión con *otros* intereses (y derechos, dirán los autores ajenos al utilitarismo[41]), como los de votar, acceder a la educación universitaria o participar en la selección nacional de básquet. Pero ni la inteligencia ni la altura son características moralmente relevantes para la consideración de los intereses de los animales en no ser confinados, torturados y asesinados.

Este razonamiento es heredero y, a la vez, desarrollo de la ya clásica reflexión de Jeremy Bentham:

> Puede llegar el día en que el resto de la creación animal adquiera esos derechos que nunca se le pudieron haber negado de no ser por la acción de la tiranía. Los franceses han descubierto ya que la negrura de la piel no es razón para abandonar sin remedio a un ser humano al capricho de quien le atormenta. Puede que llegue un día en que el número de piernas, la vellosidad de la piel, o la terminación del *os sacrum* sean razones igualmente

---

[40] Véanse notas 4 y 6. Si bien en un comienzo también se focalizó en la sintiencia, posteriormente Richard Ryder comenzó a distinguir la misma del "dolorismo" (*painism*), término que prefiere al anterior como la característica natural más esencial con relevancia moral. En su libro *Painism: A Modern Morality* (London: Open Gate Press, 2003), 34, explica que sintiencia puede referirse a cualquier sentimiento o sensación y que, por tanto, se trata de un término menos preciso a los fines que importan que el de dolorismo. Y que se focaliza en el dolor dado que "la evitación de dolor extremo nos importa más que conseguir placer extremo", evidencia verificada por la psicología y la economía de indudable importancia para la ética (Ryder, *Painism: A Modern Morality*, 36).

[41] Véase nota 34.

> insuficientes para abandonar a un ser sensible al mismo destino. ¿Qué otra cosa hay que pudiera trazar la línea infranqueable? ¿Es la facultad de la razón, o acaso la facultad del discurso? Mas un caballo o un perro adulto es sin comparación un animal más racional, y también más sociable, que una criatura de un día, una semana o incluso un mes. Pero, aun suponiendo que no fuera así, ¿qué nos esclarecería? No debemos preguntarnos: ¿pueden razonar?, ni tampoco: ¿pueden hablar?, sino: ¿pueden sufrir?[42]

Como resultado del razonamiento desarrollado hasta aquí, Singer afirma que la exigencia normativa de la igualdad nos obliga, para no ser inconsistentes, a aceptar

---

[42] *Introducción a los Principios de la Moral y la Legislación* (1780), cap. 17, citado por Singer, *Liberación animal*, 23. Jean-Jacques Rousseau había razonado anteriormente en similar línea en *The Second Discourse: Discourse on the Origin and Foundations of Inequality Among Mankind* (New Haven: Yale University Press, 2002), 84-85 y 95, publicado originalmente en 1754, refiriéndose a nociones que son centrales en el debate contemporáneo sobre la cuestión animal, como son las de sintiencia, gradualidad evolutiva y lo que hoy se conoce como el "argumento de la superposición de especies" (según el cual no existe ninguna característica natural con relevancia moral —para justificar tratos diferentes— que posean todos los miembros de la especie *Homo sapiens* y de la que carezcan todos los miembros de las restantes especies animales): "Parece, de hecho, que si estoy obligado a no dañar a mis congéneres, ello no se debe a que son racionales sino a que son seres sintientes: y esta cualidad, que es común a los hombres y a las bestias, debe dar derecho a estos últimos al menos a la inmunidad de no ser maltratados gratuitamente por los primeros.
Todo animal tiene ideas, ya que tiene sentidos; incluso combinan esas ideas en cierto grado; y es solo en cuestión de grados que el hombre difiere, en este sentido, de la bestia. Algunos filósofos incluso han mantenido que existe mayor diferencia entre un hombre y otro que entre algunos hombres y algunas bestias".

que los demás animales también tienen intereses, como mínimo el de no sufrir.[43] Y, entonces, el primer paso de la teoría utilitarista, consistente en considerar por igual los intereses de similar tipo de todos, debe incluir a los animales no humanos. El tratamiento debido a los animales, o la igual consideración de sus intereses, se traduce a las diferentes versiones del utilitarismo: de reglas o de actos, de preferencias o hedonista. Pero, como aclara Singer, desde cualquier posición utilitarista deben rechazarse todas las prácticas actuales contra los animales que atentan contra sus intereses, tanto utilizarlos para diversión y experimentación, como para vestirnos y saciar nuestro paladar.[44] Desde otra

---

[43] Y la necesidad de vivir libres y en sus comunidades, de no ser sometidos a confinamiento, torturas físicas y psicológicas, y el propio deseo de vivir, se derivan de estos intereses básicos en no sufrir y en gozar.

[44] Singer, "Utilitarianism and vegetarianism", 325-337. Recientemente, Peter Singer ha modificado su histórica posición, de un utilitarismo de preferencias (Singer, *Practical Ethics*) a un utilitarismo hedonista (Katarzina de Lazari-Radek y Peter Singer, *The Point of View of the Universe. Sidgwick and Contemporary Ethics* [Oxford: Oxford University Press, 2014]). Este cambio no modifica la posición del autor en los temas centrales de su teoría animalista, salvo en un punto que había generado mucha atención y críticas: Singer postulaba originalmente que si bien todos los animales sintientes (al igual que los humanos con esa capacidad básica) tenían un interés en no sufrir, los animales (y el resto de los seres sintientes) que no son autoconscientes no tendrían la capacidad de proyectarse hacia el futuro y por ello su muerte indolora y no anticipada no frustraría una preferencia. Si bien el utilitarismo de preferencias de Singer siempre lo llevó a condenar el encierro y el maltrato psicofísico de todos los animales sintientes, el razonamiento recién mencionado lo había llevado a considerar la plausibilidad *teórica* de la tesis de la reemplazabilidad, según la cual el reemplazo de la vida quitada sin dolor a un ser no autoconsciente por la de otro ser del mismo tipo no generaría una pérdida de valor neto. Resulta

óptica, este autor sostiene que no se justifica tratar a los animales de un modo que no admitiríamos para los humanos que poseen similares características, capacidades e intereses.

El utilitarismo, en sus distintas variantes, es una teoría de ética normativa que desde su formulación ha sido considerada tan atractiva como criticable. De las muchas objeciones que ha suscitado, la más destacada seguramente es la que señala que el utilitarismo falla en considerar la inviolabilidad de los individuos, debido a la regla de *maximización de la utilidad, que justificaría sacrificar* los intereses de ciertos seres en pos de la obtención de una consecuencia[45] o resultado cuantitativamente más valioso que considera los intereses de todos los involucrados. Tom Regan fue desde el comienzo uno

central aclarar que Singer finalmente siempre rechazó esta idea a nivel de la moral práctica, ya que la misma "nos hace concebirlos como objetos que podemos usar a nuestro antojo. [...] Mientras sigamos usando a los animales en esta forma, cambiar nuestras actitudes respecto de los animales del modo que deben ser cambiadas será una tarea imposible" (Singer, *Practical Ethics*, 134); punto este que es habitualmente ignorado por sus críticos. En su actual utilitarismo hedonista Singer entiende que, al no estar los intereses de los individuos determinados por sus deseos o preferencias, sino por sus experiencias hedónicas, debe respetarse la vida de todo ser sintiente, humano o animal, cuyo futuro contiene un excedente de experiencias positivas, aunque no sea autoconsciente (Lazari-Radek y Singer, *The Point of View of the Universe*, 256-266 y 342-348). Véase sobre este punto específico: Eze Paez, "La muerte de los animales no humanos en el nuevo utilitarismo hedonista de Peter Singer", *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* I, n.° IV (2017): 86-106.

[45] De allí que el utilitarismo sea una teoría consecuencialista. Cfr. Philip Pettit, "El consecuencialismo", en *Compendio de Ética*, compilado por Peter Singer (Madrid: Alianza Editorial, 2004), 323-336.

de los mayores oponentes al animalismo utilitarista de Singer. Primero a través de distintos artículos,[46] y luego con su ya clásico *The Case for Animal Rights*, este autor fue portavoz de las críticas existentes contra el utilitarismo y articuló una teoría de derechos de los animales sosteniendo que estos tienen derechos morales —que deberían traducirse en derechos positivos— puesto que tienen valor inherente. A partir de allí, su teoría se propone dar cuenta de nuestras intuiciones y creencias morales que atribuyen valor e inviolabilidad a todos los seres que pueden sufrir y gozar, independientemente de que alguien los aprecie y sin importar tampoco cuán provechoso para el bien común o la mayor felicidad de todos pueda ser sacrificar su bienestar o vida.

Regan destaca que nuestras intuiciones reconocen de modo generalizado el "valor inherente" de las personas. De dicho valor inherente pueden derivarse, sostiene, sus derechos morales. Agrega que todos los seres que son "sujetos-de-una-vida" poseen valor inherente; y que ser "sujeto-de-una-vida" no significa meramente estar vivos, sino también tener experiencias de estar mejor o peor, sentimientos de placer y dolor, percepciones, deseos y preferencias, memoria, vida emocional, una identidad psicológica que perdure en el tiempo y la posibilidad de iniciar acciones para lograr objetivos autoimpuestos, así como un bien individual independiente de otros.[47] Para ser "sujeto-de-una-vida" basta con poseer algunas de estas características y, por ello, casi todos los humanos y muchos animales son "sujetos-de-una-vida". Regan aclara a lo largo de su obra que para detentar los

---

[46] Véanse las citas de la nota 31.

[47] Regan, *The Case for Animal Rights,* 243.

derechos morales fundamentales que reclama para los animales, no se requiere agencia moral ni ser moralmente responsable, y que tanto agentes como pacientes morales son titulares de estos derechos.[48]

El valor inherente que destaca Regan sería una propiedad objetiva, esto es, una propiedad que no depende de ninguna circunstancia subjetiva como el reconocimiento o el aprecio que otros tengan por el ser en cuestión. El valor inherente es independiente de estos hechos y es por ello que garantiza un argumento de protección que el utilitarismo no lograría alcanzar. Como explica Mark Rowlands,[49] el valor inherente funciona en la teoría de Regan como una inferencia de la mejor explicación. Rowlands señala esto para sostener que Regan no incurre en la falacia naturalista que resultaría de derivar el valor inherente del hecho de ser "sujeto-de-una-vida".[50] Lo que Regan intenta explicar son nuestras creencias reflexivas sobre cuestiones morales, tales como que tratar a los demás con justicia no resulta un acto supererogatorio ni una mera opción, sino que es parte esencial de lo moralmente debido. Y que la mejor explicación para esta creencia es postular la existencia del valor inherente, explicación preferible

---

[48] Tom Regan, "Poniendo a las personas en su sitio", *Teorema* XVIII n.° 3 (1999): 17-37. Regan se focaliza en los mamíferos, no porque considere que no existen otros animales que sean "sujetos-de-una-vida", sino dado que quiere presentar el caso más claro e incontrovertible, en tanto no existen ya dudas sobre que los mamíferos tienen algunas —y en ocasiones muchas— de las *características y capacidades mínimas mencionadas más arriba.* Sobre las nociones asociadas de agentes morales y pacientes morales, véase la nota 56.

[49] Rowlands, *Animal Rights.*

[50] *Ibid.,* 63-64.

a otras posibles, como las que brindan las teorías utilitaristas o perfeccionistas de la moral.

Regan sostiene, a su vez, que del valor inherente se derivarán dos principios morales que guiarán nuestro comportamiento hacia los demás: el principio de respeto y el principio de no dañar. El primero es un principio básico y el segundo se deriva de este. Así, tratar a los "sujetos-de-una-vida" con respeto implica tratarlos como si tuvieran valor inherente, respetando sus deseos y evitando dañarlos. Pero además del valor inherente del que se derivan los principios morales señalados, Regan sostiene que los animales tienen derechos morales. Y estos son tales que se derivan de los principios morales mencionados. Un derecho moral, según su posición, es un reclamo válido que presenta dos facetas: es un reclamo a algo y es un reclamo contra alguien; y la validez indicada depende de la teoría moral en que se apoya el derecho. El derecho moral al respeto es un derecho contra individuos identificables, como los agentes morales, y un derecho a bienes, situaciones o ventajas válidas. Regan acude aquí a la noción dworkiniana de derechos como cartas de triunfo del individuo frente a las metas del grupo.[51]

Pese al declarado antagonismo entre las postulaciones de Singer y Regan, entre el animalismo utilitarista del primero y la teoría deontológica de derechos animales del segundo, aquí también puede verse la reiteración de los grises y matices que suelen hallarse entre estas dos teorías en la filosofía en general. Por un

---

[51] Tom Regan, "Derechos animales, injusticias humanas", en *Los caminos de la ética ambiental: una antología de textos contemporáneos*, editada por Teresa Kwiatkowska y Jorge Issa (México: Plaza y Valdés, 1998), 254.

lado, no es inusual encontrar críticas de las opiniones de Singer que presentan un utilitarismo de caricaturas alejado del defendido por el autor.[52] Al mismo tiempo, el deontologismo kantiano de Regan, como sucede a esta corriente en general, muchas veces camina en la frontera del utilitarismo cuando debe enfrentarse a casos difíciles. En su artículo "Derechos animales, injusticias humanas" este autor no tarda mucho en reconocer que "los derechos individuales normalmente, pero no siempre, prevalecen sobre los intereses colectivos", y

---

[52] Lo dicho en la nota 44 sobre la habitual lectura incompleta de la posición original de Singer acerca de la posible reemplazabilidad de animales que carecen de autoconsciencia es un buen ejemplo de ello. Véase en este sentido el trabajo de Gary L. Francione, "El error de Bentham (y el de Singer)", *Teorema* XVIII, n.° 3 (1999): 39-60, donde este autor afirma que Singer considera a los animales como reemplazables y "no exige que no inflijamos dolor o sufrimiento alguno al animal, sino que nos aseguremos de que el animal tiene una vida razonablemente placentera y una muerte relativamente indolora" (nota 8 del texto citado). Francione omite efectuar la central distinción que hacía Singer entre animales con autoconsciencia y los que carecen de ella. Pero antes que nada este autor omite recordar la conclusión del análisis que hacía Singer sobre esta cuestión, que he citado en la nota 44, rechazando finalmente la tesis de la reemplazabilidad. Cuando Francione dice que para Singer los animales tienen a lo sumo "un interés en no sufrir demasiado" pero que "yo tengo un interés en no sufrir en absoluto" ("El error de Bentham", 51), a su vez presenta una imagen forzada de los derechos individuales que otorgaría una teoría deontológica como la que defiende, olvidando que —dependiendo de la legislación que le tocara según su lugar de residencia— sus derechos también cederán en favor de la comunidad al ser forzado a pagar impuestos, ser jurado, votar o participar del servicio militar, ser detenido o retenidos sus bienes en el marco de la investigación de crímenes, o ser confinado a su domicilio o internado contra su voluntad en cuarentena en caso de ocurrir enfermedades contagiosas graves, entre tantas otras limitaciones a las libertades personales humanas que establecen los derechos de las democracias liberales contemporáneas.

que esa preferencia por los intereses colectivos ocurre, por ejemplo, cuando anular el derecho individual impedirá un daño enormemente mayor a otros individuos inocentes, o sea algo no muy alejado del tipo de cálculo utilitarista normalmente parodiado sin atenuantes.[53]

Así como puede situarse el libro fundamental de la teoría animalista utilitarista de Singer en los años setenta del siglo pasado, y el trabajo más citado de la teoría deontológica de Regan en los años ochenta, es posible seguir este recorrido teórico mencionando que, poco más de una década después, el filósofo galés Mark Rowlands comienza a trabajar en una teoría contractualista de derechos para los animales. En 1997 publicaría el artículo "Contractarianism and animal rights"[54] —que se presenta por primera vez en castellano en este volumen— y un año más tarde le dedica a su postulación contractualista un capítulo del libro *Animal Rights. Moral Theory and Practice*[55] luego de considerar otras teorías animalistas alternativas (utilitarismo, derechos naturales, ética de la virtud). Además de filósofo moral, Rowlands es un destacado teórico de la mente, lo cual le permite sostener con autoridad que la mayoría de los animales que son utilizados como recursos por los

---

[53] Regan, *Los caminos de la ética,* 255. En otra obra Regan afirma que, si nos enfrentamos al caso de un bote que lleva a cinco seres, un perro y cuatro humanos, pero que se hundirá si no se sacrifica a uno de ellos, no habría dudas de que ese individuo debe ser el perro. Es más, seguidamente sostiene sin ambages que incluso "un millón de perros deberían ser lanzados por la borda si eso es necesario para salvar a los cuatro humanos normales" (Regan, *The Case for Animal Rights,* 351).

[54] Mark Rowlands, "Contractarianism and animal rights", *Journal of Applied Philosophy* 14, n.° 3 (1997): 237.

[55] Rowlands, *Animal Rights.*

humanos tienen consciencia, subjetividad, intereses y, en algunos casos, autoconsciencia y comportamientos morales.[56]

Lo primero que señala Rowlands es que, pese a lo que se sostiene habitualmente, no hay nada en el contractualismo que impida que esta teoría incluya a los animales. Que el hecho de que los *suscriptores* hipotéticos del contrato sean concebidos como seres racionales, no implica que los *beneficiarios* de la protección acordada por el contrato deban también necesariamente ser agentes racionales.[57] Que este equívoco puede atribuirse a

---

[56] En *Animal Rights* Rowlands aclarará que "cualquier defensa de reclamos morales para los animales requiere que ellos posean alguna clase de estados mentales" (p. 176), cuestión a la que le dedica el capítulo 7 de dicho libro. Allí, y en trabajos previos y posteriores como "The mental life of some animals", *Between the Species* 3, n.° 4 (1994): 87-93, "¿Pueden los animales ser morales?", *Dilemata* 9 (2012): 1-32, y el libro *Can Animals be Moral?* (Oxford: Oxford University Press, 2012), este autor recoge la muy abundante evidencia científica que muestra que los animales tienen intereses, poseen razonamiento práctico, son conscientes y responden a la existencia de otros, que muchos además son capaces de regular la conducta, responder a normas y de tener comportamiento colaborativo, así como que sienten empatía, actúan de modo altruista y tienen un sentido de justicia hacia los de su misma especie y hacia seres de otras especies. Rowlands distingue seguidamente entre las nociones de agente moral, paciente moral y sujeto moral, sosteniendo que esta última noción requiere que un individuo esté motivado —en ocasiones al menos— a actuar por consideraciones morales, pero la misma no exige que pueda deliberar acerca de dichas razones ni que pueda ser motivo de elogio o censura moral (lo que se requiere para que exista agencia moral). Concluye nuestro autor a partir de ello que muchos animales, además de pacientes morales —como los considera una parte importante de la teoría animalista—, son sujetos morales (Rowlands, "¿Pueden los animales ser morales?").

[57] Rowlands, *Animal Rights*, 122.

que no suele tenerse en cuenta que existen dos versiones muy diferentes del contractualismo, una hobbesiana y otra kantiana, y que mientras la primera descartaría de plano la participación de los animales y de cualquier ser no racional en el contrato,[58] la segunda —que además es la tradición más difundida y aceptada— permitiría acordar estatus moral directo a los mismos si se la lleva a sus conclusiones necesarias.[59] Rowlands explica que el contractualismo hobbesiano implica el acuerdo tácito de agentes racionales, egoístas y con similar poder de negociación, cuyo resultado da lugar a un particular código moral. El contractualismo de tradición kantiana, en cambio, no es un método de formulación de lo que está bien y mal, sino una herramienta heurística que nos permite identificar y expresar los principios de justicia. Este método permite *eliminar*, más que *reflejar* —como lo hace el contrato hobbesiano— las diferencias en el poder de negociación de los contratantes hipotéticos. Por ello, el contrato hobbesiano basa su autoridad en el acuerdo tácito de los suscriptores del mismo; el contrato de tradición kantiana, por el contrario, lo hace a partir de la autoridad de los principios morales que ayuda a revelar.[60]

Rowlands trabajará a partir de la teoría contractualista de John Rawls,[61] por tratarse de la formulación

---

[58] De esta manera, los autores que teorizan en esta línea deben encontrar justificaciones *ad hoc* para incluir a los humanos que carecen de racionalidad (cfr. Rowlands, "Contractarianism and animal rights", 237).

[59] Rowlands, *Animal Rights*, 122.

[60] Rowlands, *Animal Rights*, 131; Rowlands, "Contractarianism and animal rights", 236.

[61] Rawls, *Teoría de la justicia*.

contractualista contemporánea más influyente. Sin embargo, mientras que Rawls en su obra se interesó por la filosofía política y sobre la fórma en que las principales instituciones sociales distribuyen los derechos y las obligaciones fundamentales, nuestro autor utiliza la idea de contrato en un sentido más amplio, a fin de construir una teoría moral que permita la asignación de derechos y obligaciones morales en general —no solo de tipo político—.[62]

En su formulación animalista contractualista, Rowlands rescata las ideas centrales de la teoría de Rawls: las de la "posición original" y el "velo de ignorancia". Como es sabido, para Rawls, la forma de pensar cómo sería una organización justa de la sociedad consiste en imaginar qué principios serían acordados por personas a las que se les negara información sobre determinados hechos acerca de sí mismas.[63] De tal modo, esas personas se encontrarían en una posición original y los hechos que desconocerían sobre sí mismas estarían excluidos por el velo de ignorancia. Estos contratantes ignorarían dos tipos de cosas sobre sí mismos: por un lado, desconocerían sus concepciones del bien, esto es sus ideas sobre cómo alguien debería vivir su vida; por el otro, desconocerían tanto su posición socioeconómica como sus talentos naturales.[64] Rawls sostuvo que una persona en la posición original y bajo el velo de ignorancia elegiría los siguientes dos principios de justicia distributiva: el principio de iguales libertades básicas individuales compatibles con iguales libertades de los

---

[62] Rowlands, *Animal Rights*, 123-128.

[63] Rawls, *Teoría de la justicia*, 24 y ss.

[64] *Ibid.*, 24 y ss.

demás; y el llamado principio de la diferencia, según el cual solo pueden admitirse diferencias económicas y sociales si las mismas benefician a los menos aventajados y, a la vez, existe una justa igualdad de oportunidad de acceso a las mejores posiciones.[65]

Estos principios de justicia se sostienen con base en dos argumentos independientes de la posición originaria, a los que Rowlands denomina "el argumento intuitivo de la igualdad" y "el argumento del contrato social". Ambos principios son mutuamente dependientes y cruciales en la teoría de Rawls; y, precisamente, ellos permiten la extensión del contractualismo a los animales que realiza Rowlands. El argumento intuitivo de la igualdad es expuesto por Rowlands de la siguiente forma: si una propiedad P no es merecida, en el sentido de que uno no es responsable de poseerla, entonces es moralmente arbitraria y nadie tiene derechos morales a cualesquiera que sean los beneficios que se desprendan de ella.[66] Rowlands se ocupa de destacar que si bien se ha puesto particular atención en la denuncia que hace Rawls de lo azaroso de haber nacido en una particular posición social y económica —y lo inmerecido de los beneficios que se derivan de ello—, el filósofo norteamericano consideraba igualmente inmerecidos los talentos y las capacidades naturales.[67] Del mismo modo que la altura y otras características naturales, la racionalidad es una propiedad natural moralmente arbitraria: en tanto nadie es responsable por poseer capacidad de raciocinio o por no poseerla, resulta arbitrario y contrario a

---

[65] *Ibid.*, 67 y ss.

[66] Rowlands, "Contractarianism and animal rights", 238-239; Rowlands, *Animal Rights*, 133-134.

[67] Rowlands, "Contractarianism and animal rights", 239.

la igualdad excluir a quienes no poseen racionalidad del grupo de los beneficiarios de los principios a que se arribó en la posición originaria. Pero si esto es así, razona Rowlands, cómo no incluir a la especie dentro de las características naturales que deberían estar bajo el velo de la ignorancia. En palabras de este autor:

> La propiedad de ser un ser humano es, nuevamente, algo sobre lo que no tenemos opción. La propiedad es, en el sentido de Rawls, tan moralmente arbitraria como la propiedad de pertenecer a una determinada raza, clase o género. Es algo sobre lo que no tenemos control. Por lo tanto, de acuerdo con el argumento intuitivo de la igualdad, no tenemos un reclamo moral a los beneficios que se deriven de la posesión de esta propiedad. En consecuencia, dado que las consideraciones que subyacen al argumento intuitivo de la igualdad constituyen en parte la descripción que damos a la posición original, el conocimiento de nuestro estatus de humanos es un conocimiento que debería ser suprimido en la posición original.[68]

Lo anterior, por supuesto, con independencia de que deba asumirse que los actores que se encuentran en la posición originaria adoptando las decisiones señaladas, tienen las capacidades y aptitudes que les permiten tomar esas decisiones, entre ellas racionalidad y una determinada inteligencia. Pero en tanto la posición originaria es una herramienta heurística —un método de razonamiento imparcial— y no una posición metafísica, no cabe plantear que como quienes se encuentran en

[68] *Ibid.*, 243.

la posición originaria son seres humanos racionales los resultados de dicha deliberación se aplican solo a ellos.[69]

El segundo argumento mencionado por Rowlands, "el argumento del contrato social", si bien es distinto del "argumento intuitivo de la igualdad", está muy relacionado con él. El argumento del contrato social sostiene que la posición originaria es un instrumento heurístico que nos sirve para poner entre paréntesis determinadas características de quienes están decidiendo los principios de justicia que afectarían la imparcialidad de los razonamientos que se adoptan. La interdependencia entre el argumento del contrato social y el de la igualdad se observa en la idea del equilibrio reflexivo. Este ocurre entre nuestros juicios intuitivos, los cuales utilizamos para determinar qué forma tendrá la posición originaria, y los principios que surgen de esta. Se trata de un ajuste mutuo entre nuestra intuición de la igualdad originaria, que sirve para establecer las condiciones de la posición originaria, invisibilizando características no merecidas, y los resultados de esta posición en su carácter de contrato. El equilibrio reflexivo es lo que le permite a Rowlands revisar la teoría de Rawls para considerar a los animales como poseedores de derechos directos, es decir, de esos derechos que se derivarían de los principios que elegirían las partes en la posición originaria.[70]

Es cierto que Rawls no tenía en mente a los animales cuando pensaba en los beneficiarios de las garantías de la justicia. Incluso llegó a excluirlos, si bien también afirmó no estar otorgando al asunto la consideración

---

[69] Rowlands, *Animal Rights*, 136-137.

[70] *Ibid.*, 139 y ss.

que se merecía. Una revisión de las asimetrías y diagonales que este autor dedicó a la cuestión puede ser muy iluminadora. Dijo Rawls al ocuparse de este asunto:

> Tenemos que considerar todavía a qué clase de seres se deben las garantías de la justicia. [...] La respuesta natural parece ser que son precisamente las personas morales las que tienen derecho a una justicia igual. [...] Vemos, pues, que la capacidad de personalidad moral es una condición *suficiente* para tener derecho a una justicia igual. [...] Si la persona moral constituye también una condición *necesaria* es cuestión que voy a dejar a un lado. Doy por supuesto que la capacidad de un sentido de la justicia es poseída por la abrumadora mayoría de la humanidad y, por consiguiente, esta cuestión no plantea un grave problema práctico.

Pero apenas un renglón después agrega:

> Sería un grave error suponer que siempre se satisface la condición suficiente. Aunque la capacidad sea necesaria, sería una imprudencia, en la práctica, reducir la justicia a esa base. El riesgo para las instituciones justas sería excesivo. Es conveniente subrayar que la condición suficiente de la justicia igual, es decir, la capacidad de personalidad moral, no es imprescindible, en absoluto. Cuando alguien carece de la potencialidad requerida, ya sea por nacimiento o por accidente, esto se considera como un defecto o como una privación. No hay raza ni grupo reconocido de seres humanos que carezca de este atributo. [...] Todo lo que tenemos que hacer es elegir una condición específica [...] y dar una justicia igual a los que la satisfagan. Por ejemplo, la condición de estar en el interior de un determinado círculo es una condición

específica de unos puntos del plano. Todos los puntos que se encuentran dentro de este círculo tienen esta propiedad, aunque sus coordenadas varíen dentro de una cierta extensión. Y tienen esta propiedad en grado igual, porque ningún punto interior al círculo es más o menos interior a él que cualquier otro punto interior. [...] Pero, desde luego, nada de esto es literalmente un argumento. No he formulado las premisas de las que se sigue esta conclusión [...]. Los que se ven privados más o menos permanentemente de personalidad moral, pueden presentar una dificultad. No puedo examinar aquí este problema, pero creo que la descripción de la igualdad no se verá materialmente afectada.[71]

Resumiendo, de acuerdo con Rawls, la personalidad moral sería una condición suficiente para tener derecho a una justicia igual. Y si bien no se trataría de una condición necesaria,[72] decide no analizar el asunto detenidamente ya que "la capacidad de un sentido de la justicia es poseída por la abrumadora mayoría de la humanidad, y, por consiguiente, esta cuestión no plantea un grave problema práctico".[73] Ello, pese a que un número de individuos que multiplica muchas veces a toda la especie humana podría ser candidato a una justicia igual, y a que el propio Rawls es consciente de que no todos los seres humanos satisfacen la condición de personalidad moral.[74]

---

[71] Rawls, *Teoría de la justicia*, 456 y ss.

[72] "La capacidad de personalidad moral, no es imprescindible, en absoluto" (*ibid.*, 457).

[73] *Ibid.*, 457.

[74] "Sería un grave error suponer que [con los seres humanos] siempre se satisface la condición suficiente" (*ibid.*, 457).

La aplicación de estas ideas, como se ve, y salvo que se recurra al recurso dogmático[75] y especista de incluir y excluir individuos trazando círculos que dejan puntos adentro y afuera del mismo, no otorgaría derechos a esta igual justicia a aquellos seres humanos que se ven privados de personalidad moral de modo más o menos permanente, casos que "pueden presentar una dificultad", pero que —dice Rawls para finalizar— "no puedo examinar aquí".[76] Los presupuestos de universalidad y justificación del razonamiento filosófico no admiten estos atajos y ambigüedades.[77] Lo anterior, a su vez, permite ver el valor del trabajo de Rowlands, que modifica la teoría de Rawls donde falla y la completa donde aquella deja asuntos sin tratar.

Como señala agudamente Silvina Pezzetta,[78] el trabajo de Rowlands puede ser visto como una transición entre las teorías de ética normativa de Singer y Regan, y la teoría de la ciudadanía animal que proponen Will Kymlicka y Sue Donaldson,[79] que pertenece al denominado "giro político" en materia animal. Es que Singer y Regan dan cuenta de la necesidad de pensar desde el punto de vista moral el estatus de los demás animales, rechazando el especismo y extendiendo por tanto la idea de imparcialidad. Ello les permite sostener, por un lado, la idea de igual consideración de intereses y, por el otro,

---

[75] Pues, "naturalmente, nada de esto es, literalmente, una argumentación", según reconoce Rawls (*ibid.*, 460).

[76] *Ibid.*, 460.

[77] Gonzalo Pérez Pejcic y Pablo Suárez, "Notas sobre religión, especismo y personalidad legal", *Question* 1, n.° 64 (2019): 13.

[78] Pezzetta, "Los animales no humanos", 188-189.

[79] Véase parte 3.

la postulación de derechos morales para los animales.[80] Pero este énfasis en el aspecto moral pareciera limitado, al menos a la luz del giro político actual de la cuestión animal, puesto que se focaliza casi exclusivamente en las decisiones éticas que cada individuo debiera tomar respecto de los animales, ocupándose solo de modo derivado —a través de reclamar su generalización— en cómo deberían articularse socialmente las mismas. Como se verá en la segunda parte, los abordajes animalistas que se efectúan desde la teoría política, en cambio, se interesan de modo central por cómo las comunidades políticas —y no los individuos— deberían gobernar sus relaciones con los animales. Desde esta perspectiva, la consideración moral que merecen los animales es una cuestión pública que los Estados deben regular y que puede incluir responsabilidades comunitarias respecto de estos seres, y no meramente un asunto privado.[81] La propuesta de Rowlands, al centrarse en la teoría de la justicia de Rawls, permitiría articular una posición ética con una teoría política normativa que abarque también a los animales. Considerando que la teoría de Rawls tiene por objetivo evaluar la forma en que las principales instituciones sociales distribuyen derechos y obligaciones fundamentales, sus aportes son aptos para pensar dichas instituciones en relación con los animales. El promisorio abordaje de Rowlands, sin embargo, no avanza en la referida dimensión política, más allá de analizar algunas derivaciones de trazo grueso, como la generalización que reclama del rechazo de la utilización

---

[80] Véase la aclaración de la nota 34 respecto de la posición de Singer y del utilitarismo en general acerca de la noción de derechos.

[81] Alasdair Cochrane, *An Introduction to Animals and Political Theory* (London: Palgrave Macmillan, 2010), 2.

de los animales para la alimentación, vestimenta y otros usos humanos.[82]

Para resumir, Singer, Regan y Rowlands se ocupan, desde sus distintas perspectivas y marcos teóricos, de abogar por la ampliación de la comunidad moral y por la inclusión de los animales en el círculo de consideración moral,[83] pero no desarrollan todo lo que podrían hacerlo las implicancias que tienen sus teorías en términos de cómo las comunidades políticas deberían gobernar sus relaciones con los animales. Sobre este territorio no abordado se construirá la teoría de la ciudadanía de Kymlicka y Donaldson.

El giro político: los animales no humanos como ciudadanos, residentes y soberanos

Como explica el filósofo político canadiense Will Kymlicka, el movimiento por la defensa de los derechos de los animales históricamente se centró en dos estrategias distintas: una estrategia bienestarista, que se ocupó principalmente de promover medidas tendientes a la reducción del sufrimiento animal injustificado[84] y no tanto en cuestionar el estatus de cosas al que los relega el derecho positivo; y una estrategia de

---

[82] Pezzetta, "Los animales no humanos", 188-189.

[83] La expresión puede vincularse al título del libro de Peter Singer, *The Expanding Circle. Ethics, Evolution, and Moral Progress* (Princeton: Princeton University Press, 1981).

[84] El empleo de este término admite, por definición, la utilización "justificada" de los animales, lo que en la práctica no es más que un eufemismo dado que, si no se les reconocen derechos, sus intereses siempre cederán frente a los intereses humanos (cfr. Kymlicka, "Social membership", 129). Véase lo que se dice con relación a esta cuestión en las notas 35, 214 y 216.

derechos de los animales, que se dirigió de modo central a sostener el valor inherente de estos seres y reclamar el reconocimiento de personalidad legal y derechos para los mismos.[85] Este autor encuentra dos problemas con estas estrategias. Primero, su falta de efectividad luego de cincuenta años de debate teórico y activismo político.[86] En segundo lugar, que tales estrategias no incluyen el otorgamiento de derechos positivos distintos de los derechos básicos negativos que se reclaman habitualmente para los animales, y que deberían serles igualmente reconocidos. Es que lo habitual es considerar a los animales como pacientes morales[87] y, a partir de allí, reclamar para ellos derechos morales negativos a la integridad física, a la libertad y a la vida, pero no se tienen en cuenta ni se mencionan siquiera otros derechos, que incluyen demandas y requieren acciones

---

[85] *Ibid.*, 129.

[86] Kymlicka sostiene que la estrategia bienestarista es políticamente realizable, en tanto no cuestiona el estatus de cosas al que el derecho relega a los animales, pero resulta poco efectiva dados sus modestos objetivos (véase lo dicho al respecto en la nota 84); mientras que la estrategia de los derechos de los animales sería efectiva pero es políticamente difícil de llevar a la práctica, en tanto requiere un cambio radical de un bastión central de todos los sistemas jurídicos del mundo como es el que define a los animales como cosas y no como personas. Junto a la importancia de reconocer a los animales no solo derechos básicos negativos, sino también derechos positivos (aspecto que se menciona en el texto principal de esta nota), la recién señalada es otra de las razones por las cuales este autor elabora una teoría de la ciudadanía para los animales centrándose en los domesticados, afirmando que categorías como las de "trabajadores" y "familiares" permitirían conseguir reconocimiento social y derechos para los animales aun si no logran otorgarles personalidad legal (Kymlicka, "Social membership", 125).

[87] Véase en la nota 56 la opinión que a este respecto tiene Mark Rowlands.

positivas de la comunidad, como el derecho a la salud, a la educación y a la participación, entre otros.[88] Según sostiene Kymlicka —tanto en sus trabajos individuales como en los que realizó junto a Sue Donaldson—, existe toda una variedad de situaciones que difícilmente puedan resolverse simplemente "dejando a los animales en paz", esto es, dejando de encerrarlos, reproducirlos forzadamente y luego matarlos.

En *Zoopolis*,[89] un libro sumamente original, que obtuvo un merecido reconocimiento, Kymlicka y Donaldson buscan complementar la teoría de los derechos de los animales con una perspectiva política focalizada en una teoría de la ciudadanía que aborde las relaciones y los vínculos que existen con los animales. Para ello, estos autores analizarán con mayor detalle, pero también desde otra perspectiva —que hará centro en el aspecto relacional y de vínculo con el territorio—, los diferentes tipos de animales que existen y las distintas relaciones de convivencia que tenemos con ellos. En vez de distinguir —como suele hacerse— solo entre animales domesticados y salvajes, la teoría de la ciudadanía de Kymlicka y Donaldson identifica tres categorías de animales que los autores estiman valiosas para el análisis que proponen: los salvajes, que son quienes no desean ni podrían tampoco vivir con nosotros; los liminales, una categoría intermedia que incluye a animales que viven en nuestras comunidades —por las

---

88 Kymlicka, "Social membership", 130-136.

89 Sue Donaldson y Will Kymlicka, *Zoopolis. A Political Theory of Animals Rights* (New York: Oxford University Press, 2011). Existe traducción al castellano: Sue Donaldson y Will Kymlicka, *Zoopolis. Una teoría política para los derechos de los animales*, traducido por Silvina Pezzetta (Buenos Aires: Ad-Hoc, 2018).

oportunidades de alimento y refugio que allí encuentran— pero sin integrarse plenamente a ellas y sin ser aptos para la domesticación;[90] y los domesticados, que son los animales a quienes hemos forzado a vivir con nosotros y hemos hecho dependientes de las comunidades humanas a lo largo de su evolución.[91]

La teoría de la ciudadanía para los animales de Kymlicka y Donaldson, y la aplicación que estos autores hacen de las categorías ciudadano, residente, extranjero y soberanía, es simple y revolucionaria a la vez. Como primera medida, ilumina una faceta de la teoría de los derechos de los animales muy descuidada, que es la referida a su aplicación en la práctica. Kymlicka y Donaldson nos recuerdan que los derechos fundamentales que se reclaman para los animales requieren un espacio —un territorio— para su ejercicio y goce, y sostienen elocuentemente que la teoría de la ciudadanía justamente permite situar a los mismos en un contexto político. De allí hay solo un paso a concebir a los animales como ciudadanos, residentes o soberanos en comunidades determinadas. Según lo recuerdan estos autores, esta dimensión ciudadana es reconocida en el derecho positivo nacional e internacional, y es común a las distintas teorías políticas que celebran la existencia de comunidades autoorganizadas. En segundo lugar, y

---

[90] Como ratas, ratones, mapaches, ardillas, palomas. Los animales liminales pueden a su vez clasificarse en salvajes oportunistas altamente adaptativos (como coyotes o ciervos), especialistas de nicho (algunas especies de lirón), exóticos introducidos (cotorras) y ferales (palomas, algunos animales de granja).

[91] Que no se limitan a perros, gatos y al resto de los animales que viven en nuestros hogares, sino que incluyen a todos los animales denominados "de granja", que son criados para la industria alimenticia.

como ya fue adelantado, la teoría de la ciudadanía de Kymlicka y Donaldson analiza mucho más profundamente el aspecto relacional de los vínculos existentes entre los humanos y los animales.

Kymlicka y Donaldson explican que, tanto por razones estratégicas como de necesidad de complementar la agenda clásica del movimiento por la defensa de los animales, el primer paso debe ser el reconocimiento de los derechos de ciudadanía de los animales domesticados. En tanto los hemos convertido en parte de nuestras comunidades y dado que —por razones evolutivas— ya no podrían vivir de manera autónoma, estos animales son nuestra responsabilidad y debemos reconocerles derechos de pertenencia o membrecía, en otras palabras, derechos de ciudadanía. Los animales liminales y salvajes, por su lado, deberían tener derechos de residencia y soberanía, respectivamente. La residencia es una figura con derechos y obligaciones reducidas, tanto para la sociedad como para el residente: garantiza derecho de permanencia en el territorio, medidas antiestigma[92] y pone en juego un esquema de reciprocidad reducido.[93] Los animales salvajes deberían ser considerados ciudadanos en sus propios territorios soberanos,[94] por lo que las reglas básicas en su caso

---

[92] Dada la especial vulnerabilidad social de estos individuos y grupos (tanto animales como humanos).

[93] Salvando las distancias, puede ser clarificador considerar casos típicos de residentes humanos: los migrantes o los grupos que si bien buscan permanecer en un territorio no desean integrar políticamente la comunidad (los amish).

[94] Kymlicka y Donaldson rechazan el concepto de soberanía surgido durante el imperialismo europeo, según el cual esta implica exclusiva y necesariamente el poder político de un gobierno, separado de la sociedad y organizado institucionalmente, sobre

deberían ser el respeto de dichos territorios y de sus comunidades, evitar el impacto humano indirecto en sus hábitats, y la no intervención.[95]

Los autores de *Zoopolis* tienen en claro que podría existir un rechazo intuitivo inicial a su teoría de la ciudadanía para los animales, dado que la ciudadanía suele relacionarse con la idea de participación política democrática y que la misma requeriría de racionalidad y agencia lingüística, lo cual descalificaría de plano a los animales. Es aquí donde Kymlicka y Donaldson nos recuerdan el cambio copernicano de paradigma ocurrido en materia de ciudadanía de la mano del derecho de niños, niñas y adolescentes, y de los estudios de la discapacidad. En especial, el magnífico avance registrado en materia de derechos de las personas con capacidades mentales diversas y derechos de niños y niñas, áreas en las que se pasó de un paradigma de incapacidad y tutela, a un paradigma de capacidad progresiva, inclusión y participación gradual, que obligó a repensar toda la teoría de la ciudadanía y la teoría

---

un territorio. Se argumentaba a partir de esta definición que los territorios que se colonizaban eran *terra nullius*, puesto que los pueblos que allí vivían carecían de soberanía en el sentido explicado. Nuestros autores, en cambio, sostienen que la soberanía es una condición necesaria para que una comunidad pueda desarrollar su propio camino, sin intervenciones externas no deseadas, abusivas o paternalistas. Una comunidad puede ser soberana sin tener un órgano diferenciado de gobierno y sin un territorio único y exclusivo (en este sentido, ya no se exige nada de esto para considerar soberanos a pueblos nómadas, por ejemplo).

[95] Los autores discuten y consideran la posibilidad de intervenir en auxilio de los animales salvajes con una óptica similar a la del auxilio internacional de una comunidad soberana extranjera: la ayuda debe ser necesaria, no debe implicar el riesgo de causar nuevos problemas y debe ser siempre respetuosa de la autonomía de la comunidad en cuestión.

democrática. Así, de una concepción de ciudadanía de segunda para niños, niñas y personas con capacidades cognitivas diversas, que contemplaba exclusivamente derechos a la protección y la provisión (asistencia), se pasó a una noción de ciudadanía de primera clase, que incluye las tres "P" de la convención de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) de 1989 sobre Derechos de los Niños: derecho a la protección, a la provisión y a la participación.[96]

En las palabras de Donaldson y Kymlicka, la ciudadanía no es un "club selecto" integrado por quienes tienen agencia lingüística o autonomía kantiana. Es más bien una forma de reconocer quién pertenece al lugar común y, por tanto, debe incluir a todos los que comparten el territorio y a todos los afectados por las decisiones comunes. Por ello, la noción de agencia ha sido igualmente repensada, no concibiéndosela actualmente como la capacidad de razonar o de poseer agencia lingüística, sino como la habilidad (gradual) de participar y tener relaciones intersubjetivas, y de cumplir (gradualmente) con normas de conducta.[97] ¿Qué implica este cambio de paradigma para quienes históricamente no eran vistos como capaces? Atender

---

[96] Sue Donaldson y Will Kymlicka, "Rethinking membership and participation in an inclusive democracy: Cognitive disability, children, animals", en *Disability and Political Theory,* editado por B. Arneil y N. Hirshmann (Cambridge: Cambridge University Press, 2016); Convención de las Naciones Unidas sobre los Derechos del Niño, 1989; Convención de las Naciones Unidas sobre los Derechos de las Personas con Discapacidades, 2006. El artículo 26 del Código Civil y Comercial Argentino vigente desde el año 2015 acoge también este principio de capacidad y autonomía progresivas.

[97] Donaldson y Kymlicka, "Rethinking membership".

y promover sus "variós modos de hacer, decir y ser", adaptarse a sus formas y nivel de comunicación —por ejemplo, aprendiendo el lenguaje no verbal—, y adaptar el ambiente para que propicie la comunicación y evite ser amenazante.[98]

Desde los estudios de la discapacidad se ha observado que los animales han sido discriminados desde siempre, no solo por pertenecer a especies distintas a la *Homo sapiens*, sino también *en tanto seres incapaces,* por no poder realizar toda una serie de acciones que los humanos estimamos valiosas.[99] Esta mirada es doblemente sesgada. En primer lugar, pues las nociones

---

[98] *Ibid.*, 171. Como explican los autores citados, este cambio de paradigma también implica un cambio significativo en el abordaje de la tensión que existe entre el fomento de la autonomía y el aumento de los riesgos (que históricamente se resolvía privilegiando la seguridad sobre la autonomía, llevando a la institucionalización de las personas con padecimientos mentales y al encierro paternalista de niños y niñas). Este cambio supone, a su vez, el reconocimiento de que el modelo de cuidado ha infantilizado y objetivado a niños y niñas, y a personas con padecimientos mentales, como infantiliza y cosifica a los animales hasta el día de hoy.

[99] Sunaura Taylor, entrevistada por Érica Grossman, *Journal for Critical Animal Studies* 12, n.° 2 (2014), 15, explica: "los animales han sido históricamente juzgados de acuerdo con una vara humana: una suerte de lógica de "nosotros podemos hacer esto o aquello que los animales no pueden hacer"; lo que no solo es especista sino también capacitista. [...] A través de un análisis del capacitismo podemos comenzar a entender la marginalización de la gente con discapacidades, como un fenómeno sociopolítico. Pero asimismo podemos comenzar a entender cómo la división supuestamente infranqueable y la jerarquía no cuestionada entre humanos y animales, es también un producto del capacitismo [...] Es esta valoración de la otredad, de los otros modos de hacer y ser, lo que hace que los estudios de la discapacidad sean tan importantes para los debates que rodean a la justicia para los animales".

de capacidad e incapacidad no responden en verdad a ontologías, sino que son una construcción social.[100] Los históricamente llamados "capaces" solo lo son de modo comparativo —no según parámetros objetivos de normalidad o suficiencia[101]—, y de acuerdo con una

---

[100] Agustina Palacios, *El modelo social de discapacidad: orígenes, caracterización y plasmación en la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad* (Madrid: Ediciones Cinca, 2008). Sunaura Taylor distingue entre las nociones de inhabilidad y discapacidad: con la primera identifica a la particular encarnación de la imposibilidad o dificultad de un cuerpo de realizar algo; la discapacidad, en cambio, es el resultado de una forma de discriminación social hacia las personas con algún tipo de inhabilidad (cfr. Sunaura Taylor, entrevistada por Judith Butler, *La vida examinada* [2008], min. 5' a 5:30'). Véanse asimismo las notas 99, 101, 102 y 194.

[101] En la idea de lo normal y lo anormal, de concebir a seres capaces e incapaces, puede encontrarse una errada comprensión de la teoría de la selección natural de las especies (inconvenientemente difundida como teoría de la "evolución"), más parecida a la defendida por Lamarck, que pensaba que existía una evolución lineal, ascendente y teleológica, y alejada de la que finalmente adquirió consenso científico, elaborada por Darwin, que tiene forma de árbol o senderos que se bifurcan y carece de un componente teleológico, siendo la selección natural de las especies un proceso dependiente de circunstancias ambientales aleatorias (véase Rachels, *Created from Animals,* 64-65). Es cierto que podría pensarse en características evolutivamente preferibles y —de allí— "normales": una mejor visión, una mayor habilidad corporal, una mayor velocidad, una mayor inteligencia. Si bien estas características parecen ser deseables para lidiar con una porción de los desafíos que presenta la vida, no todos los obstáculos que enfrentamos tienen la misma lógica ni requieren de estas habilidades. Para lidiar con toda otra serie de desafíos como los que a lo largo de la historia presentaron el medioambiente, el cambio climático, los virus y las bacterias, las características señaladas inicialmente no tuvieron ni tienen mayor utilidad. Es más, de acuerdo con las teorías científicas con mayor consenso, fue más bien el poco desarrollo de nuestros ancestros mamíferos lo que les permitió encontrar un nicho de supervivencia

particular selección de objetivos por alcanzar con las características y habilidades consideradas relevantes.[102] Es sabido que carecemos del olfato y la audición de los perros, de la visión de los gatos, de la memoria espacial de las aves, y ni hablar de la incapacidad natural de los humanos para respirar bajo el agua y para volar. En cuanto a los humanos que hemos llamado incapaces o discapacitados, aquí también se trata en general de la tiranía normativa y homogeneizante de los grandes números y los promedios,[103] olvidando que sin diferencia, sin variación entre individuos, no hubiese existido posibilidad de adaptación de la especie.[104] Por lo anterior, la diferencia y la diversidad no son solo importantes valores políticos y sociales; parecen ser, asimismo, una

---

durante el dominio de los dinosaurios por más de 100.000.000 de años. Las evidencias indican que, paradójicamente, no fue la excepcionalidad sino la insignificancia de nuestros ancestros, sumada al hecho fortuito de la caída de un meteorito que extinguió a los dinosaurios, lo que permitió crear las condiciones para la evolución (*rectius*: modificación) de los mamíferos que son nuestros parientes lejanos (cfr. Stephen Jay Gould, "Challenges to neo-darwinism and their meaning for a revised view of human consciousness", en *The Tanner Lectures on Human Values*, editado por Clare Hall [Cambridge: Cambridge University, 1984]).

[102] Preciado explica convincentemente que esos objetivos son los del mercado. Y que normalidad y deficiencia son conceptos social y culturalmente construidos: se trata de la "transformación de la noción estadística de media, en una noción de norma biopolítica y de gestión del cuerpo" (Paul B. Preciado, "La muerte de la clínica", video de YouTube, publicado en 2013, https://www.youtube.com/watch?v=4aRrZZbFmBs, min. 36:30).

[103] *Idem.*

[104] A tal punto esto es así, que la existencia de todos los seres que hoy habitan el planeta, la adaptación al mismo a lo largo de millones de años, solo pudo ocurrir debido a que existieron diferencias, a que no hay dos seres iguales (Rachels, *Created from Animals*).

de las principales condiciones biológicas de nuestra existencia.[105]

Pero además, en segundo término, está ampliamente probado que una gran cantidad de especies animales, desde ya las que fueron domesticadas —de ahí que hayan sido consideradas aptas para la domesticación—, poseen muchas de las características y habilidades que los humanos estimamos relevantes: tienen intereses,[106] poseen razonamiento práctico,[107] son conscientes y

---

[105] Es interesante considerar que existe toda una serie de trabajos de autoras feministas y poshumanistas que está releyendo a Darwin en esta clave, como parte de un nuevo materialismo. Pese a que la teoría del naturalista inglés fue vista históricamente por muchas corrientes críticas como central para el discurso colonial, esta relectura de la misma destaca el carácter finalmente antihumanista de sus ideas, en tanto ellas dan cuenta de lo fortuito del proceso de selección de las especies, ajeno a todo sentido teleológico; así como de lo artificial, arbitrario e inestable de las categorías biológicas; de las ideas de continuidad, gradualidad y —sobre todo— de la importancia de la existencia de variación y diferencias biológicas para que la vida haya podido prosperar. Al respecto véase Donna McCormack, "Queer disability, postcolonial feminism and the monsters of evolution", en *A Feminist Companion to the Posthumanities*, editado por Cecilia Åsberg y Rosi Braidotti (Springer International Publishing, 2018), 153-156; Myra Hird, "Animal transex", *Australian Feminist Studies* 21, n.° 49 (2006): 37 (recogiendo las evidencias de transexualidad e intersexualidad en animales); Mathilde Cohen, "The lactating man", en *Making Milk: The Past, Present and Future of Our Primary Food*, editado por Mathilde Cohen y Yoriko Otom (London: Bloomsbury, 2017): 141-160 (recogiendo las evidencias de amamantamiento masculino en humanos y animales para problematizar las nociones de sexo y género a través de la barrera de la especie).

[106] Joel Feinberg, "The rights of animals and unborn generations", en *Philosophy and Environmental Crisis,* editado por William T. Blackstone (Georgia: University of Georgia Press, 1974), 43-68; Singer, *Liberación animal.*

[107] Regan, *The Case for Animal Rights.*

responden a la existencia de otros,[108] son capaces de regular la conducta, responder a normas y de comportamiento colaborativo,[109] y en algunos casos también sienten empatía, actúan de modo altruista y tienen un sentido de justicia hacia seres de su misma especie y de los de otras.[110]

De esta manera, una concepción de la ciudadanía como reconocimiento de quienes pertenecen al territorio común y poseen la habilidad gradual de participar, de tener relaciones intersubjetivas y de cumplir en algún grado con normas de conducta —más allá de si poseen agencia lingüística o autonomía kantiana—, debe considerar ciudadanos a los animales domesticados. Todos los seres que tienen una experiencia subjetiva del mundo, con independencia de su cercanía a una tipicidad neuronal o genética, y a su complejidad cognitiva, son fuentes en sí mismos de demandas morales. Por tal motivo, además de derechos a la protección y a la asistencia, debemos reconocer a los animales que integran nuestras comunidades derechos de participación, atendiendo a sus "varios modos de hacer, decir y ser".[111]

---

[108] Colin Allen y Michael Trestman, "Animal consciousness", en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy,* editado por Edward N. Zaltá, 2017, https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/consciousness-animal/; Regan, *The Case for Animal Rights*; Singer, *Liberación animal*; Rowlands, *Animal Rights*, cap. 7.

[109] Frans de Waal, *Good Natured. The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals* (Harvard: Harvard University Press, 1996); Donaldson y Kymlicka, "Rethinking membership", 168-197.

[110] Sarah Brosnan y Frans de Waal, "Monkeys reject unequal pay", *Nature* 425 (2003): 297-299; Rowlands, *Can Animals Be Moral?*; Jules H. Masserman *et al.*, "Altruistic behavior in rhesus monkeys", *The American Journal of Psychiatry* 121 (1964): 584-585.

[111] Donaldson y Kymlicka, "Rethinking membership", 168-197.

¿Qué significa atender a los "varios modos de hacer, decir y ser" de los animales que viven en nuestras comunidades? Según se anticipó, aquí resulta particularmente fructífero el desarrollo que se dio en el derecho de niños, niñas y personas con capacidades cognitivas diversas. Primero, debemos adaptarnos a sus formas y nivel de comunicación, para lo cual necesitamos desarrollar nuestras capacidades para atender al lenguaje no verbal, comprendiendo además que —como en el caso de los humanos— se trata de seres individuales con necesidades y deseos distintos, y que no deben asumirse sin más necesidades objetivas fijadas por su especie y su evolución.[112] Es central tomar consciencia de que no hemos agotado aún —ni mucho menos— nuestros esfuerzos para entender a los animales con quienes compartimos el territorio. Cuando prestamos atención al nivel de comprensión y comunicación que logran los seres queridos y cuidadores de personas con

[112] *Ibid.*, 168-197. Como explican los autores, algunos perros son aventureros, otros son hogareños, unos muy independientes, otros más afectos a la compañía; y es central advertir que no pueden conocerse cabalmente la personalidad y las preferencias de un individuo hasta que no le hayamos dado el real chance de experimentar diferentes opciones, lo cual requiere a su vez haberle brindado la posibilidad de entrenar sus distintas capacidades, tales que le permitan lidiar con seguridad con los distintos desafíos y riesgos de las alternativas. Claro está que existen importantes limitaciones epistémicas respecto de sus intereses y preferencias, como sucede con igual abordaje respecto de personas con capacidades cognitivas diversas o niños y niñas de corta edad. Donaldson y Kymlicka sostienen en este trabajo que en todos estos casos la autonomía progresiva debe entenderse como un logro relacional y no como una capacidad individual, considerando lo que sucede y tomando como modelo la revisión y negociación continua de la tensión entre autonomía y riesgos que existe en la relación entre padres e hijos.

daño neurológico sévero, en comparación con otras personas, o a que la brecha comunicacional con una persona con autismo está motivada más por nuestro desinterés que por una imposibilidad insalvable,[113] podemos advertir lo inexplorado de las posibilidades y el potencial de avance que existe a este respecto.[114]

Pero esto no es todo lo que puede hacerse para integrar y reconocer los derechos de ciudadanía de los animales que viven en nuestras comunidades. Debe, asimismo, ampliarse su socialización y fomentar la formación de su identidad individual y grupal, por ejemplo, evitando prácticas lamentablemente tan difundidas como abandonarlos, mudarlos constantemente sin considerar su arraigo al lugar, o cambiarles el nombre o de "dueños". También puede ser importante brindarles entrenamiento, en su interés y no en el nuestro, ya que el conocimiento y la experiencia en general amplían las fronteras de la autonomía y del disfrute personal de los animales.[115] En suma, deben aplicarse a los anima-

---

[113] Amanda Baggs, "In my language", video de YouTube, publicado en 2007, https://www.youtube.com/watch?v=ysdPfRHE7zw.

[114] Las posibilidades en este terreno son múltiples y no se limitan a abordajes vinculados al desarrollo de la empatía. Por dar solo un ejemplo, estudios científicos muestran que los humanos producimos anandamida, una hormona que reduce el dolor y genera bienestar, la que se multiplica 2,6 veces cuando corremos, lo que explica la sensación de bienestar que normalmente experimentamos al realizar esta actividad. Dichos estudios muestran asimismo que, a diferencia de animales de otras especies que no producen dicha hormona, los perros multiplican por 3,3 la misma cuando corren, lo cual avala científicamente la apreciación profana que considera que es en interés de los perros correr libremente y que debemos promover todo lo posible dicha actividad (Donaldson y Kymlicka, "Rethinking membership", 168-197).

[115] *Ibid.*, 168-197.

les que integran nuestras comunidades los principios desarrollados por los estudios de la discapacidad y el derecho de niños, niñas y adolescentes: la capacidad y la autonomía deben ser entendidas como conceptos graduales y progresivos, y no como asuntos de todo o nada; y debe promoverse su participación —gradual y progresiva— en todos los asuntos que los conciernen.

Luego de todo lo anterior queda claro que, al igual que sucede con Singer, Regan y Rowlands, Kymlicka y Donaldson rechazan que la racionalidad y la especie sean requisitos para gozar de derechos básicos, tanto de derechos básicos negativos (a la libertad, a la integridad psicofísica y a la vida) como —según agregan los autores de *Zoopolis*— derechos básicos positivos de ciudadanía. De modo similar a las teorías reseñadas en las secciones previas,[116] Kymlicka y Donaldson sostienen que el umbral para gozar de estos derechos básicos debe ser menos exigente que el establecido por las posiciones que se oponen a acordar derechos a los animales. Nuestros autores proponen, por su lado, a la subjetividad, característica que prefieren a la de personalidad moral considerada por una parte importante de la literatura animalista.

Kymlicka y Donaldson adoptan una perspectiva no supremacista a la hora de identificar a los acreedores de estos derechos fundamentales. En línea con lo explicado hasta aquí, sostienen que lo que justifica moralmente la atribución de derechos inviolables a los seres humanos es su subjetividad y vulnerabilidad, el reconocimiento intersubjetivo, y "no una concepción de la personalidad

[116] La sintiencia en el caso de Singer; el ser "sujeto-de-una-vida" en el caso de Regan.

más demandante en términos cognitivos".[117] Y agregan que, a la hora de construir una ética y un derecho de nuestras relaciones con los animales, no puede cambiarse dicha posición teórica —sin violar los presupuestos de universalidad e imparcialidad del razonamiento filosófico— por una métrica supremacista que justifique acordar derechos solo a los hábiles y a los capaces. Si bien la ciencia continúa estudiando la subjetividad de algunas especies animales, ya se ha determinado —como fue señalado en esta segunda parte— que la gran mayoría de los animales que son objeto de las mayores atrocidades a manos de los humanos, sí poseen esta capacidad básica que permite gozar de la libertad, de la vida en comunidad, de los placeres más esenciales de la vida, así como experimentar dolor físico y emocional, el encierro, la soledad y el miedo a una muerte que se avecina. En cualquier caso, la aplicación del principio precautorio y del principio favorable a la víctima y al más débil debiera jugar a favor —y no en contra— de estos seres en los casos en los que, pese a las dudas, existen algunas evidencias de subjetividad.[118]

En "Human rights without human supremacism", que se publica por primera vez en español en este libro, Kymlicka abunda sobre esta cuestión y sobre la vinculación que existe entre el fundamento de los derechos morales de los animales y el de los derechos humanos. Este trabajo da cuenta de que ya inicialmente, al tiempo de la sanción de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, las fundamentaciones de los derechos

---

[117] Donaldson y Kymlicka, *Zoopolis*, 30.

[118] Steven Wise, "Animal rights, one step at a time", en *Animal rights. Current Debates and New Directions* (New York: Oxford University Press, 2004), 35.

humanos más difundidas se elaboraron marcando una excepcionalidad y una superioridad —intelectual y de capacidades en general— de los humanos respecto de los animales.[119] Sería precisamente esta superioridad, esta excepcionalidad, lo que otorgaría una dignidad única a los humanos respecto del resto de los seres vivos del planeta, y de aquí el denominado carácter dignatario de las más reconocidas teorías de derechos humanos.[120] Es central destacar que en los casos más emblemáticos citados por Kymlicka, la negación de estatus moral de los animales y su exclusión de la comunidad moral no es un mero efecto secundario de esta visión arrogante; este tipo de fundamentación *requiere* dicha denigración y exclusión, dado que se identifica a quienes son sujetos y tienen valor moral de modo comparativo, a partir de señalar y separar a quienes serían meros objetos y carecerían de significación.[121] Como lo muestra Kymlicka, citando a Angus Taylor:

> ... los defensores del supremacismo humano, como Maritain, "no se pueden contentar con cualquier visión ética que proteja a los humanos, ya que no es suficiente incluir

[119] Comenzando por Jacques Maritain, uno de los teóricos de la Declaración Universal de Derechos Humanos.

[120] Si bien existen teorías dignatarias de distintas tradiciones, y el compromiso con la supremacía de la especie no es explícito en todos los casos, Kymlicka encuentra en la mayoría de ellas un compromiso normativo con el supremacismo humano (Will Kymlicka, "Human rights without human supremacism", *Canadian Journal of Philosophy* 48, n.° 6 [2018]: nota 12).

[121] En Pérez Pejcic y Suárez, "Notas sobre religión", sugerimos que esta demarcación entre personas y cosas, entre sujetos y objetos, es endémica al humanismo antropocéntrico y tiene profundas raíces que llegan a los textos fundacionales de las religiones judeo-cristianas.

> a todos los humanos en la comunidad moral —uno debe simultáneamente excluir a todos los no-humanos. Y esto es crucial: el excepcionalismo humano es tanto cuestión de quién excluimos de la comunidad moral como de quien deseamos incluir en la misma".[122]

Nuestro autor explica que en los años ochenta del siglo pasado comenzaron a aparecer otras fundamentaciones de los derechos humanos que no se apoyaron en este excepcionalismo humano, como las elaboradas por Nickel y Feinberg a partir de la noción de intereses.[123] Durante los años noventa y comienzos de la década siguiente se sumaron nuevas perspectivas también ajenas a la visión dignataria, estructuradas sobre las nociones de sujetos vulnerables (Bryan Turner; Martha Fineman), vidas precarias (Judith Butler) y de ética del cuidado (Fiona Robinson).[124] Sin embargo, como reseña Kymlicka, de modo llamativo —y preocupante— hace algunos años han resurgido con fuerza las versiones dignatarias, entre ellas las teorías de George Kateb, Catherine Dupré, James Griffin y Jeremy Waldron.[125]

Kymlicka sostiene convincentemente que la fundamentación dignataria-supremacista de los derechos humanos no solo es innecesaria, sino también nociva. Lo primero puesto que, como se vio, existen

---

[122] Kymlicka, "Human rights", 5.

[123] Al fundar los derechos humanos en la posesión de intereses básicos, y dado que muchos animales también tienen intereses de este tipo, estos autores admitieron la posibilidad de que los animales tuvieran derechos. Véase en este sentido a Feinberg, "The rights of animals".

[124] Kymlicka, "Human rights", 5.

[125] *Ibid.*, 6-9.

fundamentaciones alternativas para los derechos básicos, como las de intereses, vulnerabilidad y precariedad. Dichas fundamentaciones, dicho sea de paso, son más coherentes con la concepción contemporánea que promueve la atribución de más derechos y protecciones a quienes menos pueden y tienen, y no a la inversa. Pero, además, en segundo lugar, la fundamentación dignataria-supremacista de los derechos humanos es sumamente problemática, y no solo para los animales. Según muestran los estudios en psicología social, cuanto mayor diferencia entre los humanos y los animales trazan las personas, mayores posibilidades existen de que al mismo tiempo deshumanicen a otros grupos humanos vulnerables.[126] A la inversa, cuando se enfatizan las afinidades interespecies se logra mayor empatía hacia otros humanos vulnerables. En palabras de Kymlicka: "aplanando la jerarquía moral entre humanos y animales también se aplanan las jerarquías entre humanos y reduce la deshumanización".[127] Es que según fue alertado por los estudios de la discapacidad y el derecho de niños, niñas y adolescentes, la sacralización de la

---

[126] *Ibid.*, 11: "La creencia en la superioridad humana sobre los animales no solo está empíricamente correlacionada, sino también causalmente conectada, con la deshumanización de grupos humanos excluidos". Es que "si bien las personas reconocen a los miembros de los grupos subalternos como [...] *Homo sapiens*, no reconocen su humanidad en términos normativos" (nota 29). Kymlicka cita a Griffin en este punto, quien explícitamente dice: "solo los agentes normativos tienen derechos humanos —*sin excepciones*: no los tienen los infantes, ni los seriamente incapacitados mentalmente, ni aquellos en estado vegetativo permanente, entre otros casos análogos" (James Griffin, *On Human Rights* [Oxford: Oxford University Press, 2008], 92, citado en Kymlicka, "Human rights", 24, nota 32).

[127] Kymlicka, "Human rights", nota 29.

racionalidad, la inteligencia y la capacidad en general, y la idea de atribución de mayores derechos a quienes más pueden, amenaza con volver a excluir de la comunidad moral o convertir en personas de segunda a una muy importante porción de la especie humana: menores de edad, personas con limitaciones cognitivas, personas de edad muy avanzada con deterioro neurológico, etc.[128] Los estudios poscoloniales muestran a su vez que el discurso de los derechos humanos está basado en una aspiración imperial, civilizatoria y de colonización cultural. Como argumenta Ratna Kapur:

> Las afirmaciones de la universalidad de los derechos humanos directamente niegan la realidad de aquellos a los que dice representar y por los que dice hablar, negando sus historias e imponiendo la de otros a través de un giro hegemónico. Así, la tradición liberal de la que han emergido los derechos humanos no solo incorpora argumentos sobre la libertad y la igualdad sino —este es el centro de mi argumento— también incorpora argumentos sobre civilización, atraso cultural, superioridad racial y religiosa. Es más, los derechos humanos continúan estructurados por esta historia. Este lado oscuro es intrínseco a los derechos humanos, más que algo que está roto y puede ser pegado otra vez.[129]

---

[128] "Nos enfrentamos a una dificultad [...] al abordar la piedra fundamental de dichos instrúmentos, que nos lleva a preguntarnos si la caracterización de la idea de dignidad humana que sustentan los derechos humanos tal como es entendida en la actualidad, no conlleva el riesgo de excluir de su amparo a ciertas personas" (Palacios, *El modelo social de discapacidad*, 33).

[129] Ratna Kapur, "Human rights in the 21st Century: Take a walk on the dark side", *Sydney Law Review* 28, n.° 4 (2006): 674.

Puede agregarse que la fundamentación dignataria-supremacista de los derechos humanos, además de innecesaria y nociva, es de una miopía que resulta notable proviniendo de una postura tan arrogante. Así, este tipo de fundamentación de los derechos básicos finalmente carece de rigor y perspectiva científica, en tanto vive en un presente muy acotado tomándolo como estable y la culminación de un proceso, sin mirar a un pasado y a un futuro lejanos que deberían inspirar una ética más humilde y compasiva. Por un lado, la biología evolutiva y la paleontología muestran que, paradójicamente, fue la insignificancia —y no la superioridad— de nuestros ancestros mamíferos lejanos, y una gran cuota de azar, lo que permitió el desarrollo de los seres en los que nos convertiríamos.[130] En cuanto al otro extremo de la historia, como subraya Martin Rees, uno de los principales cosmólogos y astrónomos contemporáneos, los humanos no somos el último escalón de un perfeccionamiento biológico, sino el fruto de una adaptación y modificación aleatoria que aún no ha recorrido la mitad de su curso.[131] Es más, sin ir tan lejos hacia el futuro, todo sugiere que en algunas décadas ya caminará entre nosotros una nueva clase de personas, con capacidades e

---

[130] Cfr. Gould, "Challenges to Neo-Darwinism". Ver nota 101.

[131] Martin Rees, "Dark materials", *Edge*, 13 de junio de 2006, https://www.edge.org/3rd_culture/rees06/rees06_index.html: "somos el resultado de cerca de cuatro billones de años de evolución, pero la mayoría de las personas de algún modo continúa pensando que los humanos somos la culminación de la misma. No es así. Nuestro sol no ha llegado a la mitad de su expectativa de vida. [...] No serán humanos quienes vean la muerte del sol dentro de seis billones de años. Cualquier criatura que exista entonces será tan diferente de nosotros como nosotros lo somos de las bacterias".

inteligencias superiorés, superhumanas.[132] La tecnología de edición genética que llevará a ese muy probable resultado ya existe de modo incipiente.[133] Una vez que esta tecnología esté perfeccionada y sea segura, sin duda se pasará de los usos curativos a los de mejoramiento (más allá de lo borrosa que es la barrera que separa ambos usos). Los humanos que tengan los recursos económicos para ello (un círculo mucho más reducido que el de la comunidad moral actual, por cierto) pasarán de curar sus enfermedades a mejorar su inteligencia, su resistencia física y su concentración mental, su habilidad para realizar todo tipo de tareas, así como su aspecto. A su vez, además de lo que se conoce como edición genética somática, que ocurre y permanece en las células del individuo tratado, también estará disponible la edición genética de las células de la línea germinal (óvulos, espermatozoides, embriones), edición y mejoramiento que pasará a generaciones futuras.[134] Luego

---

[132] Yuval Noah Harari, *De animales a dioses. Breve historia de la humanidad* (Buenos Aires: Debate, 2017); *Homo Deus. Breve historia del mañana* (Buenos Aires: Debate, 2017).

[133] Jennifer A. Doudna y Samuel H. Sternberg, *A Crack in Creation: Gene Editing and the Unthinkable Power to Control Evolution* (Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 2017).

[134] Si se tiene en cuenta que *Neandertales* y *Sapiens* son especies distintas pese a no haber tenido diferencias físicas ni de inteligencias fundamentales (Charles Darwin, *El origen del hombre*, editado por F. Valencia, Sempere y Cía. [Valencia, 1909], 109; Svante Pääbo, *Neanderthal Man: in Search of Lost Genomes* [New York: Basic Books, 2014]; Harari, *De animales a dioses*), cabría considerar si estos superhumanos fruto de la edición genética no podrían también constituir una nueva especie. Es imposible no ver la enorme ironía que envuelve este asunto: por primera vez los humanos experimentaremos con selección y modificación artificial en nosotros mismos; precisamente la selección y alteración artificial del ganado fue determinante en el razonamiento

de lo anterior, si no modificamos la fundamentación supremacista de los derechos morales básicos por razones morales, tal vez deberíamos considerar hacerlo por razones prudenciales: es posible que en un futuro cercano, nosotros o nuestros hijos seamos los nuevos ciudadanos de segunda del planeta.

Por todo ello, conviene seguir la propuesta de Kymlicka de dejar de lado las ideas de supremacía y excepcionalidad como base teórica de los derechos humanos, y recuperar las nociones de vulnerabilidad, precariedad, necesidades, intereses y subjetividad encarnada, las que en todos los casos otorgan sólido fundamento a los derechos morales básicos de todos los seres sintientes y poseedores de una subjetividad, con independencia de la especie a la que pertenezcan. Carlos Nino dijo alguna vez que llamar derechos humanos a los derechos morales básicos era una convención que se debía

> ...al hecho contingente de que esa clase C [la clase de individuos que presentan las capacidades para gozar de esos derechos] está principalmente constituida en el mundo que conocemos por seres humanos. Pero no hay garantía *a priori* de que todas las personas morales sean hombres, de que todos los hombres sean personas morales y de que todos los hombres tengan el mismo grado de personalidad moral.[135]

---

que le permitió a Darwin desarrollar por analogía su teoría de la selección natural de las especies (Rachels, *Created from Animals,* 37-38); la selección artificial del ganado fue a su vez el punto de inflexión en la historia que dio lugar al uso más intensivo y despiadado de los animales.

[135] Carlos Santiago Nino, *Ética y derechos humanos* (Buenos Aires: Astrea, 1987), 47. No hay garantías, pero tampoco puede

Luego de todo lo dicho en esta segunda parte, podría considerarse comenzar a llamar unificadamente a los derechos morales básicos de todos los seres sintientes y poseedores de una subjetividad como derechos animales (pues todos somos animales), derechos fundamentales o derechos a secas.

Los estudios críticos y el ecofeminismo vegano. Diferencia e indistinción

Casi al mismo tiempo en que tenía lugar el desarrollo de la fecunda producción teórica mencionada en las dos secciones previas, fueron apareciendo —si bien con menos visibilidad— voces críticas que abordaron de manera diferente la cuestión animal y que, a su vez, cuestionaron el enfoque que sobre ella planteaba la filosofía liberal. Resulta difícil, e incluso cuestionable, clasificar los abordajes críticos de acuerdo con un canon, pero sí conviene trazar algunas líneas genealógicas con el fin de presentar el panorama teórico en el que se enmarca el último texto que integra este libro.

Una aproximación inicial permite identificar un momento importante de la teoría crítica sobre la cuestión animal también —como en el caso de la teorización de la filosofía liberal sobre esta temática— entre fines de la década de los sesenta y comienzos de los setenta del siglo pasado.[136] Dichos trabajos tuvieron lugar, en

descartarse que, con el paisaje citado, Nino estuviera considerando posibilidades como las mencionadas en las notas precedentes. ¿Cómo se explica de otro modo la referencia al "mundo que conocemos", que evoca la posibilidad de un paisaje biológico diferente que requiriera consideraciones éticas distintas?

[136] En verdad existen abordajes críticos de la cuestión animal desde mucho antes. En su *A Vindication of the Rights of Women*, de

1792, Mary Wollstonecraft incluyó varios pasajes dedicados a promover un trato ético de los animales, tema que había tratado con más amplitud en su colección de cuentos infantiles de 1788, *Original Stories*. La elección de Percy Shelley del título *A Vindication of Natural Diet* para su obra de 1813 sobre esa temática, que es un obvio homenaje a la primera de las obras citadas de Wollstonecraft, sugiere que su vegetarianismo tenía asociaciones feministas. En 1802, Joseph Ritson había publicado *An Essay on Abstinence from Animal Food as a Moral Duty*. En una caricatura suya de la época, puede verse a Ritson rodeado de animales y con *The Atheist Pocket Companion* en su bolsillo (cfr. Adams, *The Sexual Politics*, 140). Percy Shelley había escrito en 1811 un poderoso alegato a favor del ateísmo, *The Necessity of Atheism*, que le valió su expulsión de Oxford. Las asociaciones entre animalismo, ateísmo, feminismo, libertad sexual y simpatías revolucionarias son habituales entre los y las escritoras románticas de la época, y muestran lo necesario del análisis y la lucha interseccional (mucho antes de que se acuñara el término) contra distintas formas de opresión. John Oswald publicó en 1786 (como Sylvester Otway) el panfleto ateo *Ranae Comicae Evangelizantes: or the Comic Frogs turned Methodist*, en 1791 *The Cry of Nature; or, An Appeal to Mercy and to Justice, on Behalf of the Persecuted Animals,* y poco después perdió la vida luchando a favor de los revolucionarios franceses. *Frankenstein* de Mary Shelley, de 1823, también contiene un claro mensaje a favor del vegetarianismo. En 1824 se crea en Inglaterra la *Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animals*, que cuenta entre sus fundadores a William Wilberforce, un miembro del parlamento que fue central en la lucha contra la abolición de la esclavitud en 1833. En 1852, la autora sufragista y feminista Anne Denton escribe en *The American Vegetarian and Health Journal*: "Las mujeres deberían aspirar a algo superior y más noble que los gustos caníbales, la buena apariencia, los muebles costosos y el equipaje elegante" (citada en Adams, *The Sexual Politics*, 2017). Henry S. Salt, que en 1892 publica *Animals' Rights: Considered in Relation to Social Progress*, fue al mismo tiempo fundador de la Humanitarian League, una organización que promovía los derechos animales, la reforma rural y el socialismo. La relación entre el movimiento pacifista de principios del siglo XX y el vegetarianismo —y la predominancia de las mujeres en ambos— es notable. En 1918, la Federación de Humano-Vegetarianos de Norteamérica pidió al presidente Wilson que incluyera a sus miembros como objetores

paralelo, y en general sin una vinculación explícita y sistemática,[137] tanto en la Europa continental, principalmente de la mano de autores posestructuralistas, como en Estados Unidos y en Inglaterra, de modo central a partir del trabajo de los feminismos, en particular del ecofeminismo vegano.

En 1964, Ruth Harrison publicó *Animal Machines*, un libro que describe en detalle la crueldad de la industria ganadera contemporánea, y otorga argumentos morales, sociales, económicos y médicos para su

---

de conciencia frente a la guerra mundial en curso. Otro tanto ocurre con el movimiento sufragista de mujeres, muchas de las cuales eran vegetarianas y promovían activamente dicha causa. Esta genealogía puede ampliarse en Adams, *The Sexual Politics.*

[137] Salvo en el caso de los trabajos feministas y transfeministas de tradición posestructuralista, como el de Judith Butler (que llamativamente excluyó a los animales al desarrollar la noción de vidas precarias y dignas de ser lloradas), Donna Haraway, Rosi Braidotti, Drucilla Cornell, Paul Beatriz Preciado y Anahí Gabriela González. Véanse Judith P. Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (London: Routledge, 1990); James Stanescu, "Species trouble: Judith Butler, mourning, and the precarious lives of animals", *Hypatia* 27, n.° 3 (2012): 567-582; Donna J. Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza* (Madrid: Ediciones Cátedra, 1991); *When Species Meet* (Minnesota: University of Minnesota Press, 2008); Rosi Braidotti, *Transposiciones. Sobre la ética nómada* (Barcelona: Gedisa, 2009); Drucilla Cornell, "Imagining a World without the Violation of Animals", en *Strangers to Nature. Animal Lives and Human Ethics* (Lanham: Lexington Books, 2012), 11-20; Paul B. Preciado, *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos,* prólogo (Madrid: Txalaparta, 2013); "El feminismo no es un humanismo", *El Estado mental*, n.° 5 (2014); "Esta vaca podría ser tu madre", *Ara,* 15 de marzo de 2019; *Un apartamento en urano* (Barcelona: Anagrama, 2019); Anahí Gabriela González, "Deshacer la especie"; "Animales inapropiados/bles. Notas sobre las relaciones entre transfeminismos y antiespecismos", *Question* 1, n.° 64 (2019).

reforma.[138] En 1965, la escritora Brigid Brophy publica en *The Sunday Times* de Londres un texto llamado "Los derechos de los animales".[139] En 1971, Frances Moore Lappé escribe *Diet for a Small Planet,*[140] un libro que proponía el vegetarianismo como forma de luchar contra los problemas del hambre mundial y la crisis ambiental. En 1975, Carol Adams publica "The oedible complex: Feminism and vegetarianism",[141] un

---

[138] Ruth Harrison, *Animal Machines* (Oxfordshire-Boston: CABI, 2013).

[139] Brophy también era feminista, pacifista, atea y escribió en contra de la enseñanza religiosa en las escuelas públicas (*Religious Education in State Schools* [London: Fabian Tract, 1967]). Esta intersección de ideas, como puede verse, se reitera una y otra vez entre autoras y autores animalistas. En "The darwinist's dilemma", en *Animal Rights: A Symposium*, editado por Davit Paterson y Richard D. Ryder (London: Centaur, 1979), 63-72, citado en McKay, "Brigid Brophy's pro-animal forms", Brophy señaló: "la elevada barrera que levantamos entre la especie humana y el resto de las especies animales [...] es esencialmente una barrera de clase".

[140] Frances Moore Lappé, *Diet for a Small Planet* (New York: Ballantine Books, 1971).

[141] Carol Adams, "The oedible complex: Feminism and vegetarianism", en *The Lesbian Reader,* editado por Gina Covina y Laurel Galana (Oakland: Amazon Press, 1975). En su libro *Neither Man nor Beast. Feminism and the Defense of Animals* (London: Bloomsbury, 2018), Adams relata cómo su lucha contra la violencia doméstica contra las mujeres, el racismo y la opresión animal fue vinculándose de modo natural y necesario en su carrera (xxxix). Adams es reconocida por haber introducido nociones determinantes para el análisis ecofeminista vegano como las de "referente ausente", "proteína feminizada" y "política sexual de la carne" (Adams, *The Sexual Politics*). "Política sexual de la carne" es la actitud (cultura) que al mismo tiempo animaliza a las mujeres (v. gr., dándoles nombres animales como insultos), sexualiza a los animales (en la publicidad comercial, en la pornografía), y feminiza y animaliza a otros individuos vulnerables (la tortura de los prisioneros iraquíes en la cárcel

ensayo que documentá el vegetarianismo entre mujeres feministas y relaciona la violencia machista con el consumo de carne. Esta relación es trabajada luego por Laurel Holliday en su *The Violent Sex: Male Psychobiology and the Evolution of Consciousness*,[142] de 1978. Los testimonios recogidos por Adams y otras autoras ecofeministas muestran el resurgimiento en Estados Unidos de la lucha contra la opresión animal asociado al pacifismo y al rechazo de la guerra de Vietnam.[143]

---

estadounidense de Abu Ghraib, que incluía vejaciones mientras los forzaban a posar como animales/mujeres —la imposibilidad de distinguir si es como lo primero o lo segundo además prueba los dos puntos anteriores—). "Proteína feminizada" es un término que busca resaltar que las proteínas de los alimentos lácteos de origen animal son producto de la explotación del proceso reproductivo de las hembras (sobre este punto véase la nota 149). "Referente ausente" es el mecanismo mediante el cual *alguien*, un individuo, es convertido en *algo*, que aparece en nuestro plato ocultando el proceso de encierro, violencia y muerte involucrado. Este mecanismo tiene los siguientes pasos: objetivación, fragmentación, renombrado (*flesh* > *meat*; *cow* > *beef*; *pig* > *pork*) y consumo. Mediante el mismo, explica Adams, la ideología se disfraza de ontología ("Ecofeminismo y el consumo de animales", en *Filosofías ecofeministas,* coordinado por Karen J. Warren [Barcelona: Icaria, 2003], 214). En *The Sexual Politics of Meat* esta autora también muestra con elocuencia el fuerte vínculo que existe entre el consumo de carne y los ideales normativos viriles de dominación y supremacía. Más allá de su merecido reconocimiento, el marco teórico propuesto por Adams no está exento de problemas, y ha sido objeto de críticas por asumir el binarismo de género y por su postura en contra del trabajo sexual (cfr. González, "Deshacer la especie").

[142] Laurel Holliday, *The Violent Sex: Male Psychobiology and the Evolution of Consciousness* (Guerneville: Bluestocking Books, 1978).

[143] Adams, "Ecofeminismo", 195-226; Greta Gaard, "Vegetarian ecofeminism", *Frontiers* 23, n.º 3 (2002): 124-137. Véase lo dicho sobre esta asociación entre pacifismo, feminismo y animalismo en la nota 136.

En 1978, Susan Griffin publica *Woman and Nature*,[144] y en 1979 Elizabeth Dodson Gray hace lo propio con *Green Paradise Lost*.[145] A partir de ese momento, la literatura feminista interesada por la cuestión animal crece año tras año, al punto que resulta casi imposible efectuar una reseña más o menos exhaustiva de la misma.[146] Greta Gaard destaca que esta vinculación no es casual, pues el feminismo "nunca se trata 'solo' de las mujeres: es un discurso crítico que tiende a formular preguntas incómodas sobre todo";[147] y en el que el foco se pone no solo en los sujetos oprimidos, sino

---

[144] Susan Griffin, *Woman and Nature* (Newburyport: Open Road Media, 2015).

[145] Elizabeth Dodson Gray, *Green Paradise Lost* (Massachusetts: Roundtable Press, 1979).

[146] Pueden destacarse algunos libros y antologías centrales en este recorrido: Adams, *The Sexual Politics* (existe una traducción al castellano: Carol Adams, *La política sexual de la carne* [Madrid: Ochodoscuatro, 2016]); Greta Gaard, *Ecofeminism: Women, Animals, Nature* (Philadelphia: Temple University Press, 1993); Adams, *Neither Man nor Beast*; Carol Adams y Josephine Donovan, eds., *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations* (Carolina del Norte: Duke University Press, 1995); Carol Adams, *The Pornography of Meat* (New York: Continuum, 2003); Lisa Kemmerer ed., *Sister Species. Women, Animals and Social Justice* (Chicago: University of Illinois Press, 2011); Autoras varias, "Feminists encountering animals (Symposium)", *Hypatia* 27, n.º 3 (2012): 492-526.

[147] Gaard, "Vegetarian ecofeminism", 117, citando a Lynda Birke, "Exploring the boundaries: Feminism, animals, and science", en *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations,* editado por Carol Adams y Josephine Donovan (Durham: Duke University Press, 1995). En "El feminismo no es un humanismo", Paul B. Preciado dice sobre este punto: "Señores, señoras y otros, de una vez por todas, el feminismo no es un humanismo. El feminismo es un animalismo. O por decirlo de otro modo, el animalismo es un feminismo expandido y no-antropocéntrico". Véanse al respecto también las siguientes dos notas.

también en la estructura de la opresión, de allí su disposición para el análisis y el cuestionamiento de toda forma de explotación. Dice también esta autora que si el ecofeminismo[148] puede ser visto como heredero del feminismo, el ecofeminismo vegano representa la tercera generación de feminismo.[149] Estos trabajos, a su

---

[148] Corriente que señala que las mujeres y la naturaleza han sido instrumentalizadas, subordinadas y explotadas de acuerdo con una misma dinámica de dominación: patriarcal.

[149] Gaard, "Vegetarian ecofeminism", 117. Si bien la autora se refiere a un ecofeminismo "vegetariano", utilizo el término ecofeminismo vegano dado que el cuestionamiento de la explotación animal requiere necesariamente oponerse también al consumo de productos lácteos y otros derivados de animales en general (y la consecuente adopción del veganismo). Sobre esta cuestión véanse la nota 141 y los trabajos allí mencionados de Carol Adams que destacan el particular y agregado modo de explotación que padecen las hembras animales asociado a la producción de productos lácteos y huevos. Los trabajos de Mathilde Cohen sobre la leche humana y animal muestran otros ángulos de la intersección de feminismo y antiespecismo. En su artículo "Animal colonialism: The case of milk", esta autora explica el propósito detrás de la introducción que los colonialistas hicieron de la leche animal en África: dado que las mujeres africanas también empleaban al amamantamiento como un método anticonceptivo natural, el incentivo colonial del consumo de leche animal tuvo como objetivo su regreso al ciclo reproductivo y el incremento poblacional de personas que solo eran vistas como mano de obra (*American Journal of International Law Unbound* 111 [2017]: 267-271). En su trabajo "Regulating milk: Women and cows in France and the United States", Cohen muestra que hasta unos años después de comenzado el siglo XX no existía forma de conservar leche animal para el consumo humano masivo, por lo que los bebés de las mujeres adineradas (que además debían dejar de amamantar ya que era considerado de mal gusto y en tanto obstaculizaba el ciclo fértil y la multiplicación de la familia cristiana) eran alimentados con leche de mujeres pobres (*American Journal of Comparative Law* 65 [2017]: 469-526). En su estudio de los registros existentes en Francia, esta autora muestra cómo entre 1800 y 1850 aproximadamente, las mujeres pobres de zonas rurales de ese país debían dejar sus hijos al cuidado de otros

vez, propondrán aplicar la ética del cuidado feminista a la cuestión animal y objetarán los abordajes que hizo de la misma la filosofía liberal, siempre dominados por la razón, la abstracción, el formalismo y el desinterés por el contexto, así como por estar representados casi exclusivamente por voces masculinas.[150]

(y sin su leche materna, lo cual impactaba en su salud) y mudarse a la ciudad, donde eran alojadas conjuntamente en condiciones de hacinamiento, suciedad y encierro no muy distintas a las de las granjas en las que luego se encarcelaría a las vacas para replicar igual práctica: esclavización y apropiación del ciclo reproductivo de la madre, separación de madre e hijos, y entrega del alimento de estos a terceros. No es una casualidad que quienes estaban a cargo de estos lugares utilizaban el verbo *traire* (ordeñar) en vez de *tirer* (extraer) para referirse al proceso que dirigían (Cohen, "Regulating milk", 491).

150 Adams, *Neither Man nor Beast*; Adams y Donovan, *Animals and Women*; Josephine Donovan y Carol Adams, eds., *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics* (New York: Columbia University Press, 2007); Gaard, "Vegetarian ecofeminism". En *Neither Man nor Beast*, Adams dice: "La cultura patriarcal está obsesionada con los padres. [...] los padres son reverenciados; las madres son habitualmente ignoradas. Esto es verdad también en el movimiento de derechos de los animales. La forma en que la historia es contada es que Peter Singer es el padre del movimiento de liberación animal; si no Peter, entonces el título es asignado al fallecido Tom Regan. [...] La publicación en 1964 de *Animal Machines* de Ruth Harrison, describió la nueva industria de la ganadería. [...] En octubre de 1965 el texto "Los derechos de los animales", de la novelista Brigid Brophy apareció en *The Sunday Times* (London). *Liberación animal*, de Peter Singer, surgió de la reseña de la antología del año 1971 *Animals, Men and Morals: An Inquiry into the Maltreatment of Non-humans* [...]. La inspiración inicial [de la antología] fue el ensayo de Brophy. Por tanto, el libro de Singer es nieto del artículo de Brophy. Pero al datar el nacimiento del movimiento animal en el libro de 1975 de Singer, las mujeres (Harrison y Brophy entre otras) desaparecen de la vista. [...] no solo se pierden las voces de las mujeres sino también el rol del feminismo y específicamente del ecofeminismo en

En la Europa continental se destaca la producción teórica de Jacques Derrida.[151] Si bien este autor inicialmente no se ocupó de lleno de la cuestión animal (lo hizo recién a partir de los años ochenta del siglo pasado, cuando su obra toma un giro ético-político), su trabajo sobre la deconstrucción comenzado a fines de los años sesenta sería definitorio de las reflexiones que muchos años más tarde haría de modo directo sobre los animales y la relación que tenemos con ellos.[152] Los trabajos de

---

crear una teoría interseccional que reconoce conexiones entre opresiones" (xvi-xviii).

[151] Derrida, *El animal que luego*; "'Eating well', or the calculation of the subject", en *Who Comes After the Subject?*, editado por E. Cadava, P. Connor y J-L Nancy (London: Routledge, 1991).

[152] Entre sus trabajos más importantes sobre esta cuestión se encuentran *De la gramatología* y *La escritura y la diferencia*, ambos de 1967. En el primero Derrida indagará sobre lo que significa ser humano y cómo dicho término solamente cobra sentido en relación con una serie de identidades y términos excluidos, entre ellos el de animalidad. Muchos años más tarde, en un ciclo de conferencias dadas en 1997 y luego publicadas en forma de libro como *El animal que luego*, este autor sugiere que las relaciones éticas con los animales no deben apoyarse y decidirse en el terreno del logos, sino en un terreno anterior, proto-ético, de relaciones precognitivas y preintelectuales (o sea formas de experiencia presentes en la mente pero ajenas a la racionalidad cartesiana), apoyadas en lo relacional, donde la vida, la compañía, la relación, suplantan a la racionalidad. Derrida también acuña en esta obra el término "carnofalogocentrismo", que es la conclusión de una serie de deconstrucciones: la del antropocentrismo, pasando por la del logocentrismo, el falocentrismo y, finalmente, el carnocentrismo (Derrida, *El animal que luego*, 125). Sobre la noción de carnofalogocentrismo puede consultarse: Carol Adams y Matthew Calarco, "Derrida and the sexual politics of meat", en *Meat Culture* (Leiden: Brill, 2017): 31-53; y Gabriela Anahí González, "Lo animal como lugar de resistencia ante la trama sacrificial de la filosofía", *Ágora: Papeles de filosofía* 38, n.° 1 (2019): 101-122; "Una lectura deconstructiva del régimen carnofalogocéntrico: hacia una ética animal de la diferencia",

Derrida vinculados a lo que significa ser humano y ser animal, deben ser analizados en clave posmetafísica y poshumanista y, por ello, se encuentran en diálogo con la obra de Giorgio Agamben, Emmanuel Levinas y Martin Heidegger.[153]

Pese a que los trabajos ecofeministas y posestructuralistas sobre la cuestión animal no tienen en general una vinculación explícita y sistemática entre ellos, sí puede hallarse un importante denominador común en el empleo central que ambas corrientes críticas hacen de determinados conceptos, herramientas teóricas y estrategias de análisis. Tanto el ecofeminismo vegano como los teóricos de la deconstrucción ponen el foco principalmente en cuestionar las visiones esencialistas y la lógica cartesiana que todo lo aborda en términos de opuestos binarios. En cuanto a lo primero, ambas corrientes teóricas resaltan la inconveniencia y los sesgos que subyacen a la mirada esencialista que define como ontologías y fija límites estables a categorías como las de género, raza, capacidad, entre tantas otras, que parecen más bien resultar construcciones

---

Daimon. Revista Internacional de Filosofía, n.° 69 (2016): 125-139. Sobre la noción asociada de carnismo véanse los trabajos de Alexandra Navarro citados en la nota 17.

[153] Giorgio Agamben, *Lo abierto: el hombre y el animal* (Valencia: Pre-Textos, 2005); Emmanuel Levinas, "The paradox of morality: An interview with Emmanuel Levinas", en *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*, citado por Derrida, *El animal que luego*, 130; Martin Heidegger, *Ser y Tiempo* (México: Fondo de Cultura Económica, 2007). El espacio de este ensayo no me permite abundar sobre la obra de estos autores dedicada a pensar lo humano y lo animal. Entre otros trabajos al respecto puede consultarse: Matthew Calarco, *Zoographies. The Question of the Animal from Heidegger to Derrida* (New York: Columbia University Press, 2008).

sociales.[154] En relación con lo segundo, aspecto vinculado con el anterior, también en ambos casos se buscará identificar (primero), problematizar (luego) y subvertir (finalmente) el binarismo con el que vemos y analizamos el mundo, y según el cual los objetos/seres/ideas solo podrían ser definidos/analizados a partir de pares de opuestos: abstracción-concreción, objetivo-subjetivo, verdadero-falso, razón-emoción, cultura-naturaleza, libertad-determinación, actividad-pasividad, hombre-mujer, mente-cuerpo, sujeto-objeto, negro-blanco, heterosexual-*queer*, humano-animal, capaz-incapaz, animado-inanimado, auténtico-falso, entre tantos otros.[155]

Los trabajos feministas y de la deconstrucción mencionados se ocupan de aclarar que el cuestionamiento que efectúan del esencialismo y el binarismo no pretende afirmar que no existan hechos verificables, diferencias o que la mirada interpelada sea completamente desacertada. Más bien, la crítica que se hace busca mostrar que la simetría, el equilibrio y la neutralidad que

---

[154] Anne Fausto Sterling, *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality* (New York: Basic Books, 2000); Butler, *Gender Trouble*; bell hooks, *Black Looks: Race and Representation* (Boston: South End Press, 1992); Palacios, *El modelo social de discapacidad*.

[155] Greta Gaard, "Toward a queer ecofeminism", *Hypatia* 12, n.° 1 (1997): 115 y ss.; Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres*, 256-261 y 304; Jacques Derrida, *De la gramatología* (México: Siglo XXI, 1967); *La escritura y la diferencia* (Barcelona: Anthropos, 1967). En *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Derrida dice al respecto: "La lectura crítica o deconstructiva que requerimos no intentaría tanto restituir al animal o a tal insecto los poderes que se le discuten —aunque a veces esto parezca posible— cuanto plantearse si el mismo tipo de análisis no podría optar a la misma pertinencia en lo que se refiere al hombre, por ejemplo, al 'cableado' de su comportamiento sexual y reproductor, etc." (148, nota 13).

parecen encarnar dichos opuestos en verdad encierran relaciones de jerarquía-subordinación y de normalidad-anormalidad o excepcionalidad entre los pares.[156] Así, implícito en la categorización identificada más arriba se encuentra que: la abstracción, la objetividad, la verdad, la razón, la cultura y la actividad serían preferibles a la concreción, la subjetividad, la falsedad, la emoción, la naturaleza y la pasividad; y que por su lado la capacidad y la razón serían lo normal o la regla, mientras que la incapacidad y la emoción lo anormal o excepcional.

Según muestran los trabajos que se reseñan, esta mirada binaria, además de las relaciones de jerarquía-subordinación y de normalidad-anormalidad que se ocultan bajo esta apariencia de simetría y neutralidad, también esconde relaciones de derivación y de presencia-ausencia.[157] En muchos casos la categoría secundaria o subordinada es "derivada" de la principal: negra sería toda persona que no es considerada

---

[156] Jack M. Balkin, "Práctica deconstructiva y teoría jurídica", en *Crítica Jurídica,* editado por Mauricio García Villegas, Isabel Jaramillo Sierra y Esteban Restrepo Saldarriaga (Bogotá: Universidad de los Andes, 2006), 287-336.

[157] Cfr. Jacques Derrida, *Of Grammatology,* 49; *Writing and Difference,* 278-279, citados en Balkin, "Práctica deconstructiva", donde se explica: "Descrito en su forma más sencilla, el proyecto deconstruccionista implica la identificación de oposiciones jerárquicas, seguida por una inversión transitoria de la jerarquía. [...] El punto no es establecer un nuevo fundamento conceptual, sino más bien investigar qué sucede cuando se invierte la organización dada, de 'sentido común'. Derrida cree que obtenemos una nueva comprensión cuando la parte privilegiada de un texto se pone de cabeza. [...] Cada una de las oposiciones anteriores privilegia cierto tipo de 'presencia' por sobre un tipo correspondiente de 'ausencia'. [...] La filosofía occidental ha utilizado el concepto privilegiado como fundamento de la teoría, y ha explicado el otro concepto en términos del primero" (292-293).

blanca;[158] mujer quien no es considerado hombre;[159] incapaz quien no resulta hábil de acuerdo a parámetros normativamente fijados.[160] En otros supuestos, el concepto subalterno se encuentra (relativamente) ausente. Así es como, por mucho tiempo, las personas intersexuales no "existían": no existían en tanto eran obligadas a esconderse y negar su identidad; y desde que se desarrollaron las tecnologías médicas que lo permitieron, no existieron, ya literalmente, en tanto eran sometidas a cirugías de adecuación sexual, que por lo general implicaban la mutilación de un pene que no era lo suficientemente grande (masculino), lo cual llevaba a ver (derivar) en esa persona a una mujer, que debía ser normalizada. De este modo queda claro que el principio de tercero excluido, tan caro a la visión binaria, no cumple solo una función heurística o epistémica; en el proceso se invisibilizan y eliminan las identidades que no encajan.[161]

---

[158] Charles Patterson, "Animales, esclavitud y Holocausto", *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* II, n.° 1 (2014); Sara Salih, "Filling up the space between mankind and ape: Racism, speciesism and the androphilic ape", *Ariel–A Review of International English Literature* 38, n.° 1 (2007): 95-111.

[159] "Aristóteles introduce en el pensamiento occidental la idea de la mujer como un hombre mutilado". No es casual que luego la medicina también definiera a la anatomía femenina como una inversión (imperfecta, aberrante) de la del hombre: "los ovarios son testículos femeninos; el útero es un escroto invertido; la vagina es un pene al revés; y los labios corresponden al prepucio" (Robert Archer, *Misoginia y defensa de las mujeres* [Madrid: Cátedra, 2001], 23).

[160] Véanse las notas 99 a 102, 194 y el texto principal correspondiente a las mismas.

[161] Preciado dice que este tipo de operaciones de normalización no deriva de una cuestión puramente moral: el mercado quiere personas productoras de óvulos o esperma (Preciado, *La muerte*

Desde los feminismos se dirá, asimismo, que estos binarios no solo encierran relaciones de jerarquía-subordinación, normalidad-anormalidad, presencia-ausencia y derivación; los opuestos además se encuentran sexualizados: la noción de hombre siempre fue asociada a las cualidades de abstracción, objetividad, razón, cultura, actividad y competencia (capacidad), mientras que a las mujeres históricamente se las vinculó con las ideas de concreción, subjetividad, emoción, naturaleza, pasividad e incompetencia (incapacidad).[162]

Puede verse también que todas las categorías subalternas se conectan, no solo horizontalmente con las normales y preferibles, sino también de manera vertical entre ellas, evidenciando que dichas nociones abyectas a su vez fueron feminizadas, naturalizadas y animalizadas: la naturaleza (no la cultura), el cuerpo (no la mente), los llamados salvajes (no los civilizados), las personas con alguna inhabilidad (no los capaces), las mujeres (no los hombres) y los animales (no los hombres blancos, propietarios y hábiles) compartirían estas características, en tanto su identificación y definición fueron elaboradas con referencia a una animalidad, a una femineidad y a una cercanía o vinculación con la naturaleza.[163]

---

de la clínica). Puede verse también sobre esta cuestión: Laura Saldivia Menajovsky, *Subordinaciones invertidas. Sobre el derecho a la identidad de género* (México: Universidad Nacional Autónoma de México y Universidad Nacional de General Sarmiento, 2017).

162 Frances Olsen, "El sexo del derecho", en *Desde otra mirada. Textos de teoría crítica del derecho*, compilado por Christian Courtis (Buenos Aires: Eudeba, 2009): 481 y ss.; Gaard, "Toward a queer". Las leyes de todo el mundo consideraron en algún momento a las mujeres como incapaces de derecho, negándoles el derecho a votar, administrar su patrimonio, ingresar a estudios y ejercer profesiones universitarias, ser jurados en procesos judiciales, etc.

163 Gaard, "Toward a queer", 117.

Lo cierto es que, finalmente, todas las oposiciones señaladas muestran preferencias y posicionamientos teóricos e ideológicos no declarados. Por ejemplo, si bien es innegable el valor que tienen la identidad y el individuo, ello no significa que los opuestos respectivos tengan menos importancia. Es más, parece imposible concebir la idea de identidad sin la de diferencia, y la de individuo sin la de comunidad.[164] Al mismo tiempo, la lógica del binarismo es una lógica de categorías que solo permiten incluir y excluir aquello que se observa y analiza; y que es hostil a las nociones de continuidad, gradualidad, inestabilidad y cambio, tan importantes para la investigación científica y la especulación ética. Una mirada según la cual se es blanco o se es negro, se es mujer o se es hombre, se es capaz o se es incapaz, se es humano y racional o se es animal e irracional, incluso si contiene elementos de verdad en su postulación, impide advertir la inestabilidad, gradualidad y lo socialmente construido de muchas de las categorías que analiza. Las teorías críticas, por el contrario, señalan que los límites de las categorías son difusos, permeables y múltiples. En esta línea, Derrida enfatiza a lo largo de su obra que su cuestionamiento de los límites no implica en modo alguno desconocer su existencia; y que, más que abolir la diferencia, busca formular una "limitrofía" o ciencia del límite, que multiplique, espese y perfore estas demarcaciones.[165] Por este motivo, las

---

[164] Balkin, "Práctica deconstructiva", 287-336.

[165] Derrida, *El animal que luego*, 46. Ver también las citas de las notas 155 y 157. En una línea similar, en su conferencia *La muerte de la clínica*, Preciado critica el intento de purificación de los distintos movimientos de liberación, en búsqueda de una supuesta identidad, perdiendo la oportunidad que dio el siglo XIX de haber

autoras y los autores críticos hablarán de gradualidad, intersecciones y continuidad.

En este contexto teórico y genealógico se ubica el texto de Maneesha Deckha que se publica en este libro. Como se dijo en la introducción, este y otros trabajos de Deckha son además expresión de la dinámica y de las críticas externas e internas que un feminismo *queer*, poscolonial y poshumanista puede encarnar.[166] Así, esta autora se suma a las objeciones que efectúan los feminismos respecto de los abordajes de la cuestión animal que hace la filosofía liberal, generalmente dominados por la razón, el formalismo y el desinterés por el contexto. Pero su trabajo también contiene un cuestionamiento a los enfoques feministas que se centran de modo exclusivo en el eje del género y otorgan un lugar secundario, mínimo o directamente olvidan las intersecciones que la opresión animal también tiene con la raza, la clase, la

---

unido a todos los enfermos, tullidos, putas, maricas, travestis, gordos y trans en una gran revolución somato-política (min. 49 y ss.). En su prólogo al libro *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos* dice Preciado: "Dicen identidad. Decimos multitud. [...] Dicen disforia, trastorno, síndrome, incongruencia, deficiencia, minusvalía. Decimos disidencia corporal. [...] Somos los jacobinos negros y maricas, las bolleras rojas, los desahuciados verdes, somos los trans sin papeles, los animales de laboratorio y de los mataderos, los trabajadores y trabajadoras informático-sexuales, putones diversos funcionales, somos los sin tierra, los migrantes, los autistas, los que sufrimos de déficit de atención, exceso de tirosina, falta de serotonina, somos los que tenemos demasiada grasa, los discapacitados, los viejos en situación precaria. Somos la diáspora rabiosa. Somos los reproductores fracasados de la tierra, los cuerpos imposibles de rentabilizar para la economía del conocimiento. [...] Dicen crisis. Decimos revolución".

166 La definición y el posicionamiento son de la propia autora. Véase Maneesha Deckha, "Toward a postcolonial, posthumanist feminist theory: Centralizing race and culture in feminist work on nonhuman animals", *Hypatia* 27, n.° 3 (2012).

cultura y el colonialismo. Deckha muestra cómo estos abordajes tienden a dejar inexplorado, por ejemplo, que la asociación de consumo de carne y masculinidad que resaltan algunos textos ecofeministas es una asociación occidental (poscolonial) y no universal;[167] que las principales construcciones de categorías de humanos subalternos (subhumanos) a partir de la idea de animalidad, son construcciones racializadas;[168] o que algunas formas de utilización de animales son sujetas a un escrutinio mucho más estricto que otras cuando provienen de culturas minoritarias o excluidas (los ritos religiosos sacrificiales de la santería, por

---

[167] *Ibid.*, 540.

[168] Salih, "Filling up the space"; Maneesha Deckha, "Intersectionality and posthumanist visions of equality", *Wisconsin Journal of Law, Gender & Society* 23, n.° 2 (2008): 252; Charles Patterson, *Eternal Treblinka: Our Treatment of Animals and the Holocaust* (New York: Lantern Books, 2002) (existe traducción al castellano: Charles Patterson, ¿Por qué maltratamos tanto a los animales? *Un modelo para la masacre de personas en los campos de exterminio nazis* [Leida: Milenio, 2009]). Patterson realiza una revisión histórica de las vinculaciones existentes entre la opresión animal y la de grupos humanos excluidos, comenzando con la creación tanto de la ganadería como de la esclavitud humana en un mismo lugar (Medio Oriente), y el empleo en ambos casos de iguales métodos de domesticación (v. gr., castración), confinamiento, utilización y nombrado (el término sumerio para designar a los esclavos jóvenes castrados, *amar-kud*, era el mismo que se empleaba para nombrar a los asnos, caballos y bueyes castrados). El autor luego muestra cómo dicha lógica se mantiene sin solución de continuidad a lo largo de la historia y se expande a toda instancia de dominación o exterminio de grupos humanos, siempre a través de su animalización: la esclavitud de personas africanas y luego de la población afrodescendiente, la esclavitud y el exterminio de habitantes originarios de las Américas, la eugenesia de personas con inhabilidades físicas o mentales, el exterminio judío, el exterminio Tutsi, entre tantos otros ejemplos.

ejemplo).[169] Todo ello, explica esta autora, evidencia "un carácter blanco, occidental y opulento en la academia feminista (y no feminista) que se ocupa de los animales, que es difícil de ignorar".[170]

En "La relevancia de la diferencia de especies para la teoría feminista", del año 2006, Deckha señala —en la tradición del ecofeminismo vegano— que existe una vinculación cercana entre la opresión de los animales y la de grupos humanos excluidos, y que ignorar la primera forma de dominación es incoherente y deslegitima la lucha contra la segunda. Esto último ocurre dado que cuando se trata de animales se toleran estructuras, dinámicas y discursos de opresión que han sido cuestionados por los estudios críticos en el contexto de la opresión a humanos, y dicha indiferencia contribuye

---

[169] Deckha, "Toward a postcolonial", 538; "Lo que identifica a la práctica como objeto del escrutinio (legal y de otros tipos) dominante, no es el nivel de sufrimiento animal involucrado sino el grado de Otredad que permea a la práctica desde la perspectiva predominante". "Son estos factores, [...] los que presentan a los inmigrantes como incivilizados, irracionales o bestiales, y a sus propias acciones (blancas occidentales) como civilizadas, racionales y humanas" (Deckha, "Intersectionality and posthumanist", 254).

[170] Deckha, "Toward a postcolonial", 533. Deckha destaca la poderosa y creciente producción teórica de un grupo de feministas veganas de color, a las que el *Journal of Critical Animal Studies* dedicó un número especial (Yarbrough-Thomas, 8 (3), 2010). Véase, por ejemplo, el trabajo de A. Breeze Harper, *Sistah Vegan: Black Female Vegans Speak on Food, Identity, Health, and Society* (New York: Lantern Books, 2010); "Race as a 'feeble matter' in veganism: Interrogating whiteness, geopolitical privilege, and consumption philosophy of 'cruelty-free' products", *Journal for Critical Animal Studies* 8, n.° 3 (2010): 5-2; y su sitio web http://sistahvegan.com/. También el trabajo de Aph Ko y Syl Ko, *Aphroism. Essays on Pop Culture, Feminism, and Black Veganism from Two Sisters* (New York: Lantern Books, 2017).

a diluir la fuerza de la crítica y a reinstalar estas dinámicas y discursos. Deckha enfatiza que la opresión animal se apoya centralmente en la naturalización de la diferencia biológica y en el binarismo jerárquico mencionado más arriba, y que ambas dinámicas son, asimismo, piezas fundamentales de la opresión sexual, racial y de capacidad en humanos. Sostiene a partir de allí que santificar estas mismas dinámicas y discursos ignorando la opresión animal es inconsistente y nocivo dada la intersección de todas estas formas de opresión, por lo que resulta imposible luchar contra una forma de opresión sin denunciar las otras.[171] Nuestra autora reclama por ello a los teóricos y posiciones críticas que al considerar la diferencia de especies (que en definitiva

[171] Deckha aclara que no pretende afirmar que todas las formas de opresión, humana y animal, tienen igual origen y siguieron iguales trayectorias históricas, pero sí que ellas comparten dinámicas y estrategias justificatorias. Por ejemplo, los significados sociales que se adscriben a los cuerpos animales y los señalan como abyectos, tienen la misma lógica que los que históricamente produjeron cuerpos humanos abyectos (Maneesha Deckha, "The salience of species difference for feminist theory", *Hastings Women's Law Journal* 17, n.° 1 [2006]: 19). Ver en sentido similar: Jason Wyckoff, "Linking sexism and speciesism", *Hypatia* 29, n.° 4 (2014): 721-738, donde el autor emplea el término "opresiones vinculadas" y explica que estas tienen lugar en cualquiera de estos casos: cuando existe una conexión causal contingente entre una opresión y la otra; cuando las condiciones materiales o sociales de una y otra opresión son sustancialmente similares (capitalismo, patriarcado); cuando la base normativa de una opresión y de la otra son sustancialmente similares (diferencia, incapacidad, debilidad); cuando las instancias de una siempre son instancias de la otra. Y que esta vinculación puede existir de modo necesario o contingente, pero que basta esto último para que pueda afirmarse que venciendo una opresión resulta probable que desaparezca la otra; y que la exposición de la ilegitimidad normativa de una llevará a la exposición de la ilegitimidad normativa de la otra forma de opresión.

resulta el bastión final que sostiene el trato no igualitario de los animales) empleen el mismo escrutinio estricto que utilizan para analizar categorías y dinámicas de la misma clase cuando se trata de la opresión de grupos humanos.[172] Como dice Jeffrey J. Cohen en similar línea refiriéndose a los abordajes críticos que no cuestionan el especismo, resulta llamativo que "un movimiento crítico que se propone romper las barreras, se limite a los pequeños contornos de la forma humana".[173]

En este artículo, Maneesha Decka se propone mostrar que la diferencia de especies es, al igual que la diferencia de género, de raza o de capacidades, una categoría socialmente construida y no una ontología. Para hacerlo comienza recordando que "humano", de hecho, ha sido uno de los términos más elásticos que se conocen: hasta muy recientemente el mismo no se aplicaba a todos los *Homo sapiens*, sino a una minoría de ellos, excluyendo a mujeres, esclavos, habitantes originarios de territorios colonizados, personas con discapacidades, etc.[174] Como sucede con el resto de los autores críticos, Deckha no niega la existencia de diferencias y similitudes objetivas, sino que destaca que "cuáles cuentan y para qué propósitos es determinado

---

[172] Deckha, "The salience", 3-4. Más adelante dice: "Lo que debe ser cuestionado es por qué finalizamos la deconstrucción en la frontera humano/no-humano y por qué no somos tan estrictas en rechazar el límite naturalizado de la especie como lo somos al hacerlo con el de los sexos, razas, clases, culturas, etc." (*ibid.*, 8).

[173] Jeffrey J. Cohen, *Medieval Identity Machines* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003), 40, citado en Noreen Giffney y Myra J. Hird, eds. *Queering the Non/Human* (London: Ashgate, 2008), 6.

[174] Deckha, "The salience", 9.

fuera de los límites de la investigación empírica".[175] Esto es particularmente notorio en la taxonomía científica que divide a humanos de animales, la que permite crear "un mundo de fantasía en el que chimpancés, caracoles, barracudas y ranas son más parecidos entre sí que chimpancés y humanos".[176] Puede agregarse que el propio Darwin fue muy claro sobre lo convencional

---

[175] *Ibid.*, 9, citando a Thomas Laqueur sobre la diferencia sexual. En su trabajo "The familiar other and feral selves: Life at the human/animal boundary", H. Peter Steeves muestra cómo las distinciones idiomáticas desnudan este forzamiento ontológico: en el idioma inglés los humanos tienen *hair* mientras que los animales tienen *fur*, en español los humanos tienen *piernas* y los animales *patas*, y en francés los humanos tienen *nez* mientras que los animales *museau*. Pero dado que los términos solo pueden crearse y asignarse una vez que hemos identificado los objetos que queremos distinguir, queda en evidencia el carácter *ad hoc* y arbitrario del recurso (H. Peter Steeves, "The familiar other and feral selves: Life at the human/animal boundary", en *The Animal/Human Boundary: Historical Perspectives*, editado por A. Creager y W. Jordan [Rochester: University of Rochester Press, 2002], 235-236). Agrego por mi parte que en español los animales son *hembras* pero las humanas son *mujeres*, salvo cuando se hace un uso despectivo de *hembra* para referirse a las segundas. De este modo subrepticio la ideología se disfraza de ontología (cfr. Adams, "Ecofeminismo", 214).

[176] Joan Dunayer, "Sexist words, speciesist roots", en *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations*, editado por Carol J. Adams y Josephine Donovan (Durham: Duke University Press, 1995), citada en Deckha, "The salience", 11. En este trabajo Deckha continúa siguiendo a Dunayer y a la cita que esta autora hace del biólogo de la evolución Richard Dawkins desnudando lo caprichoso de estas clasificaciones: los simios africanos (chimpancés y gorilas) comparten un ancestro común más cercano con los humanos que con los simios asiáticos (orangutanes y gibones); por tanto, ninguna categoría natural "simio" podría incluir a simios africanos y asiáticos, y al mismo tiempo excluir a los humanos; a pesar de ello, suele distinguirse con pretensiones científicas entre simios y humanos (*ibid.*, 12).

y arbitrario de la noción "especies" cuando escribió la frase empleada como epígrafe de este ensayo: "Entiendo al término especies como uno adoptado arbitrariamente, por razones de conveniencia, que se da a un grupo de individuos que se asemejan entre sí".[177] En *El origen de las especies*, y luego en trabajos posteriores como en *El origen del hombre*, el naturalista inglés explicó que las especies no eran inmutables y que, por definición, debía concebirse una continuidad entre los individuos de las distintas especies. Y que si parecían haber distancias (diferencias) importantes entre algunas especies, ello se debía a la extinción de los individuos —y de agrupaciones de individuos: las especies— que conectaban dicha perfecta continuidad y graduación.[178] En suma, como

---

[177] Charles Darwin, *On the Origin of Species* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 43. La conveniencia destacada por Darwin se refiere a los objetivos explicativo y predictivo que tienen las categorías en las ciencias naturales. Y si bien es claro que la categoría "especie" y los criterios más utilizados para definirla (como el de aislamiento reproductivo) son altamente explicativos y predictivos en muchos aspectos, ello no significa que no existan otros criterios clasificatorios valiosos o incluso superadores en otros órdenes: "Si pensamos en proteínas, por ejemplo, parece dudoso que el origen histórico sea más informativo que su función o su estructura" (Santiago Ginnobili, "¿Qué son realmente las especies? La búsqueda de clases naturales en biología", *Análisis Filosófico* XXV, n.° 1 [2005], 51).

[178] Darwin, *El origen del hombre*, 158. Darwin señaló de modo explícito que las diferencias entre los animales humanos y el resto de los animales no eran fundamentales sino una cuestión de grados: "es fácil demostrar claramente que no existe entre las del hombre y las de los animales ninguna diferencia fundamental de esta clase. También debemos admitir que hay un intervalo infinitamente mayor entre la actividad mental de un pez de orden inferior y la de uno de los monos superiores, que entre la de este y la del hombre; este intervalo puede ser llenado por innumerables gradaciones" (*ibid.*, 20-21).

Darwin expuso en numerosos pasajes de su obra, no existe nada fundamental en la categoría "especies" ni en otras que se realizan a otros niveles de agrupamiento, ya sea inferiores, como las de variedad o subespecies, o superiores, como las de géneros o familias.[179]

[179] Mark Green, "On the origin of species notions and their ethical limitations", en *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, editado por Tom L. Beauchamp y R. G. Frey (Oxford: Oxford University Press, 2011), 586. Como observa este autor, hay una relación ostensible entre la noción de qué lo que distingue a las especies es la esterilidad de las crías de sus cruzas, y la idea creacionista de que los ejemplares originales de las especies fueron creados por Dios y la esterilidad de sus cruzas tendría por fin preservar dicha creación divina. La taxonomía biológica de Linneo, que en su estructura básica es seguida hasta el día de hoy, recoge explícitamente esta idea. Darwin refutó esta concepción, y explicó que la fertilidad y la esterilidad eran cuestiones de grado incidentales a otras diferencias adquiridas, como las similitudes de forma y fenotipo coinciden con el nicho ecológico que ocupa el individuo. Lo demuestra la existencia de apareamiento de especies cuyas cruzas resultan fértiles, como ocurre con los pollos domesticados, que son cruza del *Gallus gallus* y del *Gallus sonneratti* (*ibid.*, 588). También el hecho de que tres especies distintas de *Homo*, los *Sapiens,* los *neanderthalis* y los *denisova*, se aparearon y tuvieron descendencia fértil, según lo muestra el hallazgo de hasta un 5% de ADN neandertal y denisova en algunas poblaciones humanas actuales (Pääbo, *Neanderthal Man*; Harari, *De animales a dioses,* 29). Considérese por otro lado que ya tuvieron lugar los primeros intentos exitosos de diseño genético interespecies, en los cuales se ha editado el código genético de animales destinados a ser donantes (involuntarios) de órganos para humanos, con genes de *Homo sapiens,* a fin de mejorar los chances de compatibilidad (cfr. Franklin West *et al.*, "Brief report: Chimeric pigs produced from induced pluripotent stem cells demonstrate germline transmission and no evidence of tumor formation in young pigs", *Stem Cells* 29, n.° 10 [2011]: 1640-1643; Jun Wu, *et al.*, "Interspecies chimerism with mammalian pluripotent stem cells", *Cell* 168 [2017]: 473-486). Es solo una cuestión de tiempo y cantidad de genes humanos que se agreguen al código genético de estos animales para que los mismos dejen de tener todas las características requeridas por la nomenclatura de la especie en

La trascendencia de lo anterior es que si las especies no son más que una nomenclatura, tampoco puede atribuírsele a una o más de ellas —y en lo que aquí importa, no puede atribuirse a la especie *Homo sapiens*— un valor intrínseco. Tendrán ellas, a lo sumo, un valor derivado.[180] Pero la consecuencia principal de este hallazgo, más bien de este recordatorio, es que la suerte de los individuos que integran estas categorías conceptuales no puede ser decidida así, en conjunto, absolviendo o condenando a todos los integrantes de las distintas especies, por el solo hecho de pertenecer o no pertenecer a las mismas. Ello refuerza poderosamente la noción ya clásica de las principales teorías animalistas que señala que la especie no es una categoría con relevancia moral para realizar tratos no igualitarios.[181]

Luego, advertir que la especie no resulta una categoría distinta a las de género o raza obliga a revisar el análisis de las diferentes formas de opresión a humanos, en tanto estas siempre han sido modeladas por nuestras ideas de lo animal. Es que una de las formas comunes

---

cuestión. Este escenario científico y ético de un futuro no muy lejano invita también a mirar hacia atrás para recordar que la "evolución" (*rectius*: modificación) que derivó en los humanos no fue un evento sino un (largo y paulatino) proceso; y que si esto es así, por definición, durante un muy prolongado periodo de tiempo existieron sobre la tierra seres que no serían humanos ni animales de acuerdo con la taxonomía moderna (cfr. Steeves, "The familiar other", 238).

[180] Green, "On the origin".

[181] En otro lugar sugerí que, así como —en los términos del sistema interamericano de derechos humanos— la raza, el sexo, etc., no pueden ser razones para denegar estos (y otros) derechos básicos, la especie tampoco puede serlo; la especie debería ser considerada, con las restantes categorías mencionadas, una "categoría sospechosa" (cfr. Suárez, "Animales, incapaces", 71).

y características a estos modos de opresión fue la afirmación de una inferioridad de los humanos excluidos que era una *animalidad*.[182] Los habitantes originarios de América fueron exhibidos en Europa como animales y marcados como animales por la Iglesia católica, por carecer, al igual que estos, de alma;[183] las mujeres fueron (y son) animalizadas también;[184] las personas con discapacidades fueron exhibidas en la Inglaterra victoriana,[185] al igual que las mujeres africanas,[186] como animales, y luego la ciencia del siglo XIX legitimó esa práctica al rotular sus condiciones con referencias a una inferioridad animal (elefantiasis, síndrome de garra de simio, síndrome de garra de langosta, pecho de paloma, pie equino).[187] De este modo, "animal" no son solo los cientos de millones de animales que cada año son encerrados, torturados y asesinados —por los motivos más banales, además—. "Animal" también

---

[182] Pérez Pejcic y Suárez, "Notas sobre religión", 4.

[183] El alma será además, luego de Darwin, el último bastión de la diferencia que se quiere sostener entre los humanos y los animales (Rachels, *Created from Animals*). Véase asimismo Pérez Pejcic y Suárez, "Notas sobre religión", especialmente las notas 21 a 29 del mismo.

[184] Cfr. Adáms, *The Sexual Politics*; Catharine A. Mackinnon, "Of mice and men: A feminist fragment on animal rights", en *Animal Rights. Current Debates and New Directions* (New York: Oxford University Press, 2004): 263-276.

[185] Nadja Durbach, *Spectacle of Deformity: Freak Shows and Modern British Culture* (California: University of California Press, 2010); María Rovito, "The victorian freak show and the spectacle of the elephant man", *Musings* (2019); María Rovito, "The deformitomania", *Punch, or the London Charivari* (1847): 90.

[186] El tristemente famoso caso de *La Belle Hottentot*.

[187] Sunaura Taylor, "Beasts of burden: Disability studies and animal rights", *Qui Parle* 19, n.° 2 (2011): 192-193.

es una metáfora de inhábil, de anormal, de monstruo. Como sostiene Deckha, lo anterior muestra que sin cuestionar críticamente la diferencia de especies, además de ignorarse la opresión animal, no puede analizarse en toda su dimensión y erradicarse totalmente la discriminación contra los humanos excluidos, en tanto estas formas de discriminación están moldeadas por el particular entendimiento de lo que significa ser animal.

Por las razones expuestas, Maneesha Deckha propone sustituir la idea de igualdad como fundamento de los derechos básicos por la de vulnerabilidad.[188] Nuestra autora muestra cómo las distintas teorías que se basan en la noción de igualdad para acordar derechos a grupos excluidos no pueden evitar una idea normativa de sujeto que, o bien requiere que los seres marginados (mujeres, homosexuales) se comporten como el sujeto modélico (se comporten como hombres, adopten prácticas e instituciones heteronormadas), o directamente impide su consideración moral (animales). Ello, a su vez, lleva a suprimir las diferencias y características propias de los grupos excluidos. Como explica Deckha, "bajo la doctrina de la igualdad se encuentra el concepto de dignidad humana, y no un sentido de dignidad compartida por todos los seres",[189] lo cual es problemático tanto para los animales como para los grupos humanos excluidos dado —según se vio en la sección previa— el carácter supremacista que está indisolublemente asociado a la noción de dignidad como fuente de derechos. En palabras de esta autora:

---

[188] Maneesha Deckha, "Vulnerability, equality, and animals", *Canadian Journal of Women and the Law* 27, n.° 1 (2015): 47-70.

[189] *Ibid.*, 55.

> Los discursos de derechos humanos no nos educan en purgar de nuestro repertorio la categoría de subhumano ni la división humano/no humano. En cambio, ellos buscan convencernos de que deberíamos ver a todos los seres humanos como definitivamente humanos y no subhumanizarlos. Este abordaje no logra efectivamente su propósito de proteger de la violencia a los grupos humanos vulnerables dado que deja a la categoría de subhumano intacta, una categoría que los humanos humanizados pueden siempre recuperar cuando las convicciones acerca del valor moral relativo de un grupo humano particular cambian. [...] Una mejor estrategia sería eliminar de raíz la categoría de subhumano, impugnando la división humano/no humano y así la superioridad humana. [...] Es por la misma razón que simplemente extender derechos u otros intereses legales a los [animales] no humanos es una respuesta insuficiente para remediar su habitual condición legal y cultural abyecta.[190]

Por ello, en una línea que encuentra algunas similitudes con la propuesta esbozada por Will Kymlicka en el texto suyo que se incluye en este libro, Deckha sostiene que la noción de vulnerabilidad, y las ideas asociadas de subjetividad (*embodiement*), corporalidad y relacionalidad representan una mejor alternativa que la de igualdad para reconocer legalmente los intereses de los animales, "ya que el discurso de la vulnerabilidad no descansa en el concepto de identidad para formular su reclamo".[191] El mismo, en cambio, "se focaliza en la dependencia que la subjetividad (*embodiment*) genera,

---

[190] Maneesha Deckha, "The subhuman as a cultural agent of violence", *Journal of Critical Animal Studies* 8, n.° 3 (2010): 44 y 46.

[191] Deckha, "Vulnerability, equality", 50.

y así tiene más chances de respetar las diferencias y evitar la problemática lógica de la identidad y otras premisas antropocéntricas".[192] Esta autora se apoya aquí en la literatura que rescata la noción de vulnerabilidad, no como una condición atípica y lamentable de las personas, sino como una cualidad "universal y constante, inherente a la condición humana".[193] Como nos lo recuerdan los estudios de la discapacidad, la estructuración social de esta crea la ficción de que solo los codificados como discapacitados son dependientes y necesitan ayuda, pero lo cierto es que todos necesitamos ayuda para muchas cosas todo el tiempo.[194]

De tal modo, las ideas de vulnerabilidad, subjetividad encarnada y diferencia parecen brindar un horizonte más empático y promisorio para la protección de todos los seres que pueden vincularse en relaciones

---

[192] *Ibid.*, 50.

[193] Martha Albertson Fineman, "The vulnerable subject: Anchoring equality in the human condition", *Yale Journal of Law and Feminism* 20, n.° 1 (2008), citado por Deckha, "Vulnerability, equality", 58.

[194] La comunidad ayuda todo el tiempo de múltiples formas a las personas codificadas como "capaces": a través de la promoción de la educación y la salud públicas, el sostenimiento público de la seguridad social, la promoción impositiva de pequeñas empresas, etc. Dada la ficción imperante de que las personas "capaces" no necesitan ningún tipo de ayuda nunca, Sunaura Taylor se ve obligada a recordarnos una obviedad que, sin embargo, no solemos ver: ninguna persona puede acceder a niveles en altura sin ayuda; "una escalera no es algo más natural que una rampa" (Taylor, "Beasts of burden", 204); la decisión que lleva a la construcción de un número desproporcionado de escaleras en relación con las rampas que se construyen evidencia que la noción de discapacidad es el resultado de una forma de discriminación social hacia las personas con algún tipo de inhabilidad (cfr. Sunaura Taylor, entrevistada por Judith Butler, *La vida examinada* (2008): min. 5' a 5:30'). Véanse también las notas 99 y 100.

afectivas y de cuidado, que la de igualdad. Por este motivo, concluye Deckha, "en vez de luchar contra la deshumanización a través de la humanización, una mejor estrategia podría ser directamente minimizar el límite humano/no humano".[195]

Breve nota sobre el presente y el futuro de la cuestión animal. La cuestión animal en América Latina

Señalé al inicio de la primera parte que el renacimiento contemporáneo de la preocupación teórica por el estatus moral de los animales tuvo lugar en el mundo anglosajón. Dicha referencia, sumada a los textos que integran este libro, parecieran indicar que en este tema se repite la lógica tan habitual de generación y transferencia de conocimientos Norte-Sur,[196] centro-periferia. Si bien ello es lo que ha ocurrido históricamente en la teoría animalista, existen evidencias que permiten controvertir esta asunción respecto de lo que está sucediendo en el presente y de lo que podría ocurrir en adelante. Explicar esta afirmación me permitirá dar un breve panorama

---

[195] Deckha, "The subhuman as a cultural", 47.

[196] Uso los términos Norte y Sur, no en sentido estrictamente geográfico, sino del modo en el que los emplea Daniel Bonilla Maldonado en su "Introducción" a *Constitucionalismo del Sur Global* (Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2015), 17, nota 10: "como sinónimos, respectivamente, de las expresiones 'países en vías de desarrollo' y 'países desarrollados', con el objeto de que la carga peyorativa sea menor". Paul B. Preciado sostiene que: "el sur no existe. El sur es una ficción política construida por la razón colonial" ("El Sur no existe", en *Un apartamento en Urano*, 275-277), algo que queda demostrado a partir de la multiplicación de "sures" en el "norte", como es el caso de los PIGS de Europa: Portugal, Italia, Grecia y España.

actual de la cuestión animal, y de la importancia y el lugar de América Latina en ella.

A pesar de que la producción teórica en esta materia sigue estando dominada por los países centrales, en la actualidad América Latina se destaca en dos terrenos: en primer lugar, por un trabajo teórico propio y original, situado en sus culturas y realidades; en segundo término, por un activismo judicial pionero y líder a nivel global, que reclama la liberación de los animales de sus lugares de confinamiento y el respeto de su integridad psicofísica. En cuanto a lo primero, la teoría que actualmente se produce desde América Latina ya no se dedica exclusivamente a replicar y comentar los trabajos que elaboran autores del Norte Global, sino que existe una cantidad creciente de publicaciones que se focalizan en tradiciones, genealogías y realidades locales. Tal es el caso de los abordajes de la cuestión animal que la vinculan con el extractivismo y el desplazamiento de comunidades (humanas y animales),[197] con la relación y convivencia propias de los pueblos originarios y los animales,[198] con teorías decoloniales,[199]

---

[197] Laura Borsellino y Pablo Pereira, "Aprovechamiento comercial de fauna silvestre. ¿Otro aspecto del modelo extractivista en América Latina?", *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* I, n.° V (2018): 82-97; Juan José Ponce León, "Estado especista: proletarización animal o sustracción de la vida. Reflexiones marxistas sobre la cuestión animal", *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* II, n.° VI (2019): 199-235; Hernán Cuevas Valenzuela, Dasten Julián Véjar y Jorge Rojas Hernández, eds., *América Latina: expansión capitalista, conflictos sociales y ecológicos* (Santiago: Ril Editores y Universidad de Concepción, 2018).

[198] Ponce y Proaño, "El asunto anti-especista", 33-48.

[199] Iván Darío Ávila Gaitán, "El Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales como proyecto decolonial", *Tabula*

con el veganismo popular,[200] con discursos y prácticas especistas locales,[201] con la protesta social,[202] y con la experiencia de los gobiernos autoritarios y las dictaduras militares que asolaron la región,[203] entre otros puntos de intersección regionales.[204] La referencia a los

---

Rasa 27 (2017): 339-351; "De La Santamaría y las corralejas a la metafísica occidental, y viceversa", en *La cuestión animal(ista)*, compilado por I. Ávila Gaitán (Bogotá: Desde Abajo, 2016), 47-74; "Las fronteras de las fronteras de la justicia: notas para una crítica materialista del animalismo liberal", en *Martha Nussbaum y la justicia social para los animales. Apuntes críticos desde las fronteras de la justicia*, editado por Jorge Sierra y Fabrizio Pineda (Bogotá: Universidad Autónoma de Colombia, 2019).

[200] Juan José Ponce y David Proaño, "Reflexiones animalistas desde el Sur", en *Reflexiones animalistas desde el Sur*, editado por J. J. Ponce y A. Calle (Quito: Abya-Ayala e Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo, 2020), 16-32; Ponce y Proaño, "El asunto anti-especista"; Centro de Estudios Abolicionistas por la Liberación Animal (Cea-la), "Veganismo popular: criollo, raizal y constructor de identidades", en *Animales & Sociedad: Publicación Antiespecista*, 3ª ed. (Ceala, 2014), 4-6.

[201] Navarro, "Carnismo y educación"; "Los macrorelatos"; "Identidades y especismo antropocéntrico".

[202] Cassiana Lopes Stephan y Daniela Cavada, "A Coragem da Verdade: Quando un Cão Diz Mais do que Mil Palavras / Negro Matapacos: de compañero de la protesta estudiantil a símbolo de lucha y resistencia en las manifestaciones en Chile", *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* II, n.° VI (2019): 418-433.

[203] Diego Andrés Andueza Kovacevic, "La animalización como mecanismo de deshumanización en la dictadura militar chilena (1973-1990)", *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* I, n.° IV (2017): 151-179; Giovani Francisco Bassaletti Vergara, "¿Solo por la libertad humana? El vegetarianismo en el mundo libertario de Santiago y Valparaíso a comienzos del siglo XX (1898-1927)", *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* II, n.° VI (2019): 325-363.

[204] Se destacan en la región: la *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, una publicación indexada, pionera en

trabajos teóricos producidos en el Norte Global sigue existiendo en muchos de estos casos, pero los mismos son contextualizados y analizados a la luz de las realidades de la región. Estos enfoques no solo tienen el valor que se deriva de su originalidad, sino que al lidiar con tradiciones, realidades y problemáticas diferentes, los mismos pueden arrojar una nueva luz sobre la producción teórica del Norte Global.

En cuanto al segundo terreno mencionado, en América Latina existe una creciente actividad en los

---

América Latina, editada por el Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales (ILECA), que recoge trabajos críticos de distintas disciplinas como la filosofía, el derecho, la comunicación social, la sociología, la antropología, la literatura y las ciencias de la salud, entre otras. El ILECA a su vez coorganiza, junto a otros grupos de investigación y académicos, el Congreso Internacional de Debate en torno a los Animales No Humanos, primer congreso internacional interdisciplinario sobre la materia en la región. En 2020, la Escuela Política Animalismo del Sur y Activistas por la Defensa y Liberación Animal (ADLA) realizaron un ciclo de conferencias que "buscá interrogar a los animalismos blancos y moderno-coloniales. Así como proponer un animalismo radical de amplio contenido popular". Véanse, asimismo, el Programa de Estudios Sur Global de la Universidad Nacional de San Martín (Argentina) y la Cátedra Coetzee: Literaturas del Sur de la misma Universidad, esta última dirigida por el Premio Nobel de Literatura J. M. Coetzee y en la que participan autores, críticos literarios, investigadores y docentes de África, Australia, América Latina y otras regiones del sur, promoviendo el intercambio cultural Sur-Sur. Justamente este destacado autor, que escribe en idioma inglés y cuya obra es publicada por las principales editoriales del Norte Global (Penguin, Viking), en el año 2017 decide presentar y publicar un cuento vinculado a la temática animal, titulado "El matadero de cristal", en el Sur; lo lee y presenta por primera vez en el Museo Malba de la Ciudad de Buenos Aires, en el marco de la Cátedra Coetzee, y lo publica también inicialmente en español en una editorial de la región: El Hilo de Ariadna. Véase sobre este evento: https://www.malba.org.ar/evento/lectura-el-matadero-de-cristal/.

tribunales de justicia de parte de las organizaciones no gubernamentales de defensa de los animales, que ha conseguido resultados que van a la vanguardia a nivel mundial. Pese a que organizaciones del mismo tipo del Norte Global como Nonhuman Rights Project[205] y Proyecto Gran Simio[206] cuentan con más años de trayectoria, recursos, planificación y alcance, han sido las organizaciones no gubernamentales y los tribunales del Sur Global quienes dieron lugar a las primeras resoluciones judiciales que reconocieron personalidad jurídica a algunos animales. Son emblemáticos los casos de las chimpancés Suiza[207] y Cecilia,[208] y de la

---

[205] El Nonhuman Rights Project (NhRP) es una organización creada en 2007 (bajo el nombre Center for the Expansion of Fundamental Rights) que promueve legislativamente y a través de acciones judiciales el reconocimiento de personalidad legal y derechos a la libertad e integridad psicofísica para grandes simios, elefantes, delfines y ballenas.

[206] El Great Ape Project (GAP), o Proyecto Gran Simio, es un movimiento internacional creado en 1994, inspirado en el libro homónimo editado por Peter Singer y Paola Cavalieri, cuyo propósito principal es promover la lucha por los derechos básicos a la vida, a la libertad y a la no tortura para los grandes simios más cercanos evolutivamente al ser humano: chimpancés, gorilas, orangutanes y bonobos (Peter Singer y Paola Cavalieri, eds., *Great Ape Project* [New York: St. Martin's Griffin, 1994]).

[207] Sentencia del 5 de octubre de 2005, *Habeas Corpus* 833085-3/2005, Juzgado en lo Criminal 9 de Bahía (Brasil). Puede abundarse sobre este caso en: Heron Santana Gordilho, "Animal standing and the habeas corpus theory for the great apes", *JLB* 3, n.° 4 (2017): 713-737.

[208] Sentencia del 3 de noviembre de 2016, "Presentación efectuada por A.F.A.D.A. respecto del chimpancé 'Cecilia' – Sujeto no humano", Exp. P-72.254/15, Tercer Juzgado de Garantías de Mendoza (Argentina). En el año 2018, el Tribunal Superior de Justicia de la Ciudad de Buenos Aires (Argentina) entendió en un *habeas corpus* que reclamaba la liberación de los chimpancés Martin, Sacha y Kangoo de su encierro en el Ecoparque de esa Ciudad

orangutana Sandra,[209] el primero decidido en Brasil en

(véase Sentencia del 19 de diciembre de 2018, "A.F.A.D.A. s/queja por recurso de inconstitucionalidad denegado en 'Incidente de recurso de inconstitucionalidad en autos Zoológico, Ciudad de Buenos Aires s/hábeas corpus'", Exp. 15070/18). El caso fue rechazado por la mayoría de los jueces de dicho tribunal, con un lúcido voto en disidencia de Alicia E. C. Ruiz (cuya obra doctrinaria sobre el concepto de sujeto de derecho se cita en la nota 228), en el que se sostiene que la decisión denegatoria incurre en un razonamiento antropocéntrico y violatorio del principio de no discriminación pues "de manera arbitraria restringe el concepto de persona a los seres humanos sin dar otro fundamento que la presunción según la cual existiría una correlación esencial entre el concepto de persona y el de ser humano". Se agrega allí: "Tal operación instaura la ficción según la cual el derecho no haría más que reconocer un rasgo esencial que define a la persona. De esa manera se formula una falsa promesa universalista que no da cuenta de las operaciones ideológicas de diverso tipo (epistemológicas, políticas, teóricas, conceptuales) que esconden los modos en que se instituye un modelo humanista hegemónico y excluyente de todos aquellos cuyos cuerpos no se corresponden con los rasgos prescriptos por ese modelo ideal (tal como han denunciados los movimientos antirracistas, anticapacitistas, feministas, y más recientemente los antiespecistas). Así la 'humanidad', 'la vida Humana', lo 'humano', 'el hombre', 'las personas', y 'el sujeto de derecho', no son realidades dadas de una vez y para siempre que se traducen en conceptos generales y abstractos. Son, por el contrario, definiciones culturales que adquieren significación en tanto estén contextualizadas. Hablar del 'sujeto', descentrar esta categoría, revela hasta qué punto desde el derecho se construye una ilusión donde la realidad está desplazada y en su lugar se presenta otra imagen como real. Instalada, esta imagen se torna determinante para distinguir de manera arbitraria entre quienes serán protegidos y quienes serán discriminados".

[209] Sentencia del 18 de diciembre de 2014, "Orangutana Sandra s/ Recurso de Casación s/Habeas Corpus", Causa CCC68831/2014/CFC1, Cámara Federal de Casación Penal (Argentina), Sala II; Sentencia del 21 de octubre de 2015, "Asociación de Funcionarios y Abogados por los Derechos de los Animales y otros c/ GCBA s/Amparo", Exp. A2174-2015/0, Juzgado 4 Contencioso Administrativo y Tributario de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires; Sentencia del 12 de diciembre de 2016, "Responsable del

el año 2005 y los dos últimos en Argentina en 2014 y 2016 respectivamente. En Colombia se destaca el caso del oso andino Chucho, en el que en 2017 la Sala de Casación Civil de la Corte Suprema de Justicia resolvió en igual sentido que este animal era un ser sintiente y sujeto de derecho,[210] decisión luego revertida por el Tribunal Constitucional.[211] También en Colombia, en 2012, en una decisión sobre una demanda instaurada por los familiares de un fallecido por la embestida de un toro que se encontraba en la corraleja del matadero de un municipio, el Consejo de Estado había controvertido la calidad de cosa que el Código Civil de ese país atribuía a los animales, al afirmar su "valor como seres vivos [...] y, por lo tanto, su capacidad para ser titulares de derechos".[212] En India, asimismo, tuvieron

---

Zoológico de Buenos Aires s/Ley 14.346", Exp. 18491-00-00/14, Cámara de Apelaciones en lo Penal, Contravencional y de Faltas de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Sala III.

[210] Corte Suprema de Justicia de Colombia, Sala de Casación Civil, Sentencia del 26 de julio de 2017, Exp. AHC4806-2017, Radicado 17001-22-13-000-2017-00468-02.

[211] Corte Constitucional de Colombia, Sentencia SU-016 de 23 de enero de 2020, Exp. n.° T-6.480.577, con el voto en disidencia de la magistrada Diana Fajardo Rivera. En sentido similar, véase la Sentencia C-045 de 6 de febrero de 2019 (Exp. n.° D-12231) de ese mismo tribunal, que analizó la constitucionalidad de la caza deportiva. Allí parece indicarse inicialmente que los animales, como seres sintientes, tendrían un valor no instrumental y merecerían una "protección constitucional autónoma". Pero luego el caso se decide otorgándose protección a los animales en tanto integrantes del ambiente y admitiéndose que puedan existir excepciones a la prohibición de su maltrato basadas en la libertad religiosa, la alimentación, la investigación y experimentación médica o científica, y, en algunos casos, las manifestaciones culturales arraigadas.

[212] Consejo de Estado (Colombia), Sección Tercera, Sala de lo Contencioso Administrativo, Sentencia del 23 de mayo de 2012,

lugar durante los últimos años una serie de casos muy prometedores. La Suprema Corte de Justicia del Estado de Uttarakhand en 2018, en un caso en el que se denunciaba el maltrato de caballos, y la Suprema Corte de Justicia de Punjab y Haryana en 2019, en un proceso que trató sobre el transporte de vacas en condiciones prohibidas, reconocieron personalidad legal a todos los animales —no solo a los involucrados en estas causas— y les acordaron no solo el derecho a no ser maltratados, sino también derechos positivos a que se les provean condiciones mínimas de salud, alimento

---

Radicado 17001-23-3-1000-1999-0909-01(22592), donde puede leerse: "si bien resulta válido que el hombre en ocasiones emplee aquellos para garantizar o mejorar su bienestar, o realizar actividades laborales o de recreación, lo cierto es que esta circunstancia no impide ni supone la negación de esa fundamentación filosófica que permite que la interpretación y hermenéutica del ordenamiento jurídico se efectúe bajo el reconocimiento de que son seres vivos dotados de valor propio y, por lo tanto, titulares de algunos derechos". Existen otros precedentes de importancia emanados de tribunales de este país, como el que se cita en la nota 225, o Consejo de Estado, Sección Tercera, Sala de lo Contencioso Administrativo, Sentencia del 26 de noviembre de 2013, Radicado AP 25000-23-24-000-2011-00227-01. Esta última decisión, revocada ulteriormente (Consejo de Estado, Sección Cuarta, Sentencia del 12 de diciembre de 2014, Radicado 11001031500020140072300), había decretado la revocatoria del permiso de investigación conferido a la Fundación Instituto de Inmunología de Colombia para la caza y uso de primates, considerando a partir de la interpretación del literal c del artículo 4 de la Ley 472 de 1998 de Colombia que tanto los animales como otros entes de la naturaleza (bosques, selvas, mares y ríos) tenían calidad de sujetos de derecho. Para abundar sobre el estado de la cuestión animal en Colombia pueden consultarse: Iván Darío Ávila Gaitán, "Apuntes para un balance de la cuestión animal(ista) en Colombia", *Le Monde Diplomatique*, julio de 2018, 25-26; y Manuel Antonio Coral Pabón, "Los derechos de los animales: un problema de mutación constitucional o reconocimiento de derechos implícitos", *Revista Verba Iuris* 13, n.° 40 (2018): 65-82.

y habitación.[213] Ambas décisiones tomaron como precedente una sentencia de la Corte Suprema de ese país del año 2014 que, si bien trataba sobre la constitucionalidad de la prohibición de dos prácticas tradicionales como el *Jallikattu* —dominación de toros— y las carreras de carros tirados por toros y bueyes, extendió *inter alia* a todos los animales la protección del artículo 21 de la Constitución India de derecho de todas las personas a una vida de valor intrínseco, honor y dignidad.[214] En

---

[213] Suprema Corte de Justicia de Uttarakhand (India), Sentencia del 4 de julio de 2018, "Narayan Dutt Bhatt v. Union of India & Ors.", Writ Petition (PIL) n.º 43, 2014; Suprema Corte de Justicia de Punjab y Haryana (India), Sentencia del 31 de mayo de 2019, "Karnail Singh and others v State of Haryana", CRR-533-2013. En la sentencia de este último caso se dice (pto. 95.29): "La totalidad del reino animal, incluyendo las aves y los peces, son declarados entidades legales titulares de una personalidad distintiva, con los derechos, obligaciones y responsabilidades correspondientes a la persona viviente. Todos los ciudadanos del estado de Haryana son declarados representantes como cara humana para el bienestar/protección de los animales". Estas decisiones resolvieron obligar a las autoridades estatales a proveer a los animales abandonados tratamiento veterinario, cobijo y alimento suficientes, obligando también a los veterinarios del estado a tratar a los animales abandonados y heridos.

[214] Suprema Corte de Justicia de India, Sentencia del 7 de mayo de 2014, "Animal Welfare Board of India v. Nagaraja and Ors.". Este pronunciamiento tiene muchos puntos que merecerían un comentario más extenso del que puedo realizar por razones de espacio. Por un lado, adopta una posición explícitamente ecocéntrica (ptos. 48 y 49). En segundo lugar, sugiere al Congreso que tiene mayor espacio para dictar normas de protección animal dada la eliminación del derecho de propiedad como garantía constitucional, y da a entender que ahora el derecho constitucional de los animales a la vida tiene una jerarquía superior al derecho legal pero no fundamental a la propiedad que incluya a los animales (pto. 55). En tercer lugar, trata de modo explícito al especismo como categoría problemática, y a la asociación de opresiones que de modo usual identifica la doctrina de Occidente (racismo,

abril de 2020, la Corte Suprema de Justicia de Islamabad, Pakistán, decidió que el elefante Kaavan y otros animales cautivos en el zoológico de Marghazar, así como un oso negro ya trasladado a un santuario, y perros callejeros que eran objeto de campañas de exterminio, tenían derechos naturales y legales.[215]

---

sexismo) agrega el "castismo" como forma de discriminación propia de la problemática local (pto. 60). Lamentablemente, todos esos derechos que se confieren a los animales finalmente se sujetan "a las excepciones otorgadas por la necesidad" (pto. 51); al respecto la sentencia afirma —sin fundamentarlo de modo alguno— que la violación de estos derechos de los animales en su empleo para experimentación médica y alimentación sería "inevitable" (pto. 60).

[215] Suprema Corte de Justicia de Islamabad (Pakistán), Sentencia del 25 de abril de 2020, "Islamabad Wildlife Management Board v. Metropolitan Corporation Islamabad & 4 others", W.P. No.1155/2019, pto. 7: "¿Tienen los animales derechos legales? La respuesta a esta pregunta, sin dudas, es afirmativa". "Es además un derecho natural de cada animal el de ser respetado por tratarse de un ser vivo, poseedor del precioso regalo de la 'vida'". Si bien la sentencia considera que "un 'animal' no es meramente una 'cosa' o 'propiedad'" (pto. 7), no llega a afirmar de modo expreso que los animales en cuestión sean personas o sujetos de derecho, sin establecer suficientemente tampoco cuáles serían los derechos que detentarían ni la extensión de su inviolabilidad. De hecho, tanto en los considerandos como en la parte resolutiva de la decisión se determina que la violación de dichos derechos en el caso bajo estudio estaría dada por el sufrimiento "innecesario" causado a estos animales según las leyes que sancionan esta conducta; y que el bienestar animal que dicha normativa promueve es finalmente instrumental al bienestar humano: "El bienestar y la supervivencia de las especies animales es el principio fundacional para la supervivencia de la raza humana en este planeta. Es por ello obvio que el descuido del bienestar de las especies animales [...] tiene implicancias para el derecho a la vida de los humanos garantizado bajo el artículo 9 de la Constitución" (pto. 6). Véase sobre esta cuestión lo que se dice en la nota siguiente y en las notas 35 y 84.

Lo revolucionario de todos estos casos es que los mismos no siguieron la lógica de las leyes nacionales y locales que en la mayoría de los países sancionan el maltrato animal, y se limitaron a castigar actos concretos de maltrato considerados injustificados[216], pero manteniendo el estatus de cosas que las normas dan a los animales, como sucede en los procesos judiciales de iguales características que tienen lugar en otros lugares del mundo. En los asuntos en comentario, las organizaciones litigantes solicitaron, y los tribunales de justicia acordaron, personalidad legal y titularidad de derechos a los animales por quienes se reclamaba. Si bien en estos casos las organizaciones litigantes también en muchas ocasiones utilizan ideas y teorías producidas en el Norte Global, como las de los autores de los trabajos que integran este libro, las mismas son contextualizadas en las realidades y problemáticas del Sur. Pese a que, por lo general, las decisiones judiciales reseñadas carecen del desarrollo o de la solidez argumental que serían

---

[216] Como se anticipa en las notas 35 y 84, la categoría de maltrato animal "injustificado" es utilizada sin sujeción a ningún parámetro racional y objetivo, a diferencia de lo que ocurre con la doctrina de las causas de justificación de los ilícitos que se cometen contra los humanos, en las que se exige proporcionalidad y verdadera necesidad. En los hechos, todo acto de maltrato y de violación de derechos animales esenciales que sirva para satisfacer intereses humanos, incluso los más triviales —como los del paladar o la moda—, es considerado "justificado". Esto explica que no existan aún procesos judiciales que hayan admitido denuncias de maltrato por el empleo "regular" (léase: sin que existan actos de violencia adicionales al confinamiento, hacinamiento, reproducción forzada, mutilación física y asesinato) de animales en dichas industrias. Véase lo que se dice al respecto en las notas 211 (acerca de las sentencias de la Corte Constitucional de Colombia) y 214 (sobre el caso "Animal Welfare Board of India").

deseables,[217] se trata en todos los casos de asuntos de

[217] La sentencia inicial del año 2014 en el caso Sandra (ver nota 209) tiene fundamentos muy escasos considerando lo revolucionario de la decisión adoptada. En otros casos, como sucede con "Incidente de apelación en autos G. B., R. s/inf. ley 14346" (ver nota 223), se verifican contradicciones como la de reconocer personalidad jurídica a los animales y luego confirmar la "donación" (figura propia del régimen de las cosas) dispuesta por la primera instancia en beneficio de quienes detentarían la tenencia de estos. Algo similar sucede con la sentencia del caso "Clifor" (véase nota 225), en la que se reconoce que este animal es un ser sintiente titular de derechos e integrante de la familia de la reclamante, pero luego se hace lugar a la demanda de la misma en tanto "propietaria" del animal. Tal vez el problema más generalizado sea la utilización en muchas sentencias de fundamentos que pueden entrar en conflicto entre sí sin decirse nada al respecto, principalmente la apelación a argumentaciones ecologistas, de preservación de la biodiversidad, de respeto a la vida en sí misma y a los derechos individuales de los animales involucrados en los casos en cuestión (esto ocurre en distinta medida con las sentencias de los casos "Cecilia", "Chucho", la de la Corte Constitucional de Colombia C-045/19, las del Consejo de Estado de Colombia del 23 de mayo de 2012 y 26 de noviembre de 2013, y las de los casos "Karnail Singh" y "Animal Welfare Board of India" referenciadas en las notas 208, 211, 212, 213 y 214). El problema es que existe una tensión que debe tratarse —y en su caso resolverse— entre los razonamientos ecologistas que tienen como fin principal la preservación de la biodiversidad, de las especies (en tanto tales) e incluso de la naturaleza (viva o inerte; encarnada en seres sintientes o en entidades carentes de una subjetividad como árboles, ríos o rocas), por un lado, y, por otro, los que buscan proteger los intereses y derechos de seres sintientes individuales. Como ha sido destacado, la primera visión inicialmente coloca como centro de protección a conglomerados de seres o de entes sin subjetividad, y podría justificar el sacrificio de individuos sintientes en pos de la preservación de esas totalidades (véanse Singer, *Practical Ethics*, cap. 10; Catia Faria, "Muerte entre las flores: el conflicto entre el ecologismo y la defensa de los animales no humanos", *Viento Sur* 125 [2012]: 67-76). Un comentario más extenso merecería la relación que se hace en el caso "Islamabad Wildlife Management Board" (nota 215) entre las ideas de derechos, sacralidad de la vida y creación

una importancia imposible de desconocer: en todos ellos ha existido un verdadero activismo judicial dado que se reconoce una personalidad jurídica a los animales que las leyes locales negaban.[218] No debe sorprender

---

divina (pto. 6, ap. c: "La vida es lo más importante porque es la mejor creación de Allah, el Creador. 'Vida' no se limita a vida humana, sino que incluye toda forma de vida, ya la de un animal que respira o una planta"). Además de dogmáticas, las referencias en ese sentido alejan a dicha decisión del consenso doctrinario moderno que fundamenta los derechos animales básicos en la sintiencia y en los intereses —que se derivan de ella— en no sufrir encierro y dolor psicofísico, y no en el mero hecho de existir vida (las plantas, los embriones en las primeras etapas de desarrollo y los individuos con muerte cerebral o en coma irreversible tienen vida pero no poseen el equipo neurológico que permite tener estados mentales e intereses). Por otro lado, la afirmación que se realiza en esta sentencia, según la cual todas las religiones enseñarían el respeto a los animales es desmentida por las propias citas del Corán que allí se realizan, entre ellas: "Hemos hecho a los animales subordinados a vosotros, para que estéis agradecidos" (Surrah Al Haj 22:36); "Y Él creó el ganado; vosotros obtenéis calor y varios otros usos de ellos; y de ellos obtenéis comida" (Surrah An-Nahl 16:5). Para abundar sobre la vinculación entre especismo y religiones, véase Pérez Pejcic y Suárez, "Notas sobre religión".

[218] Véase en la nota 212 la Sentencia del 23 de mayo de 2012 del Consejo de Estado (Colombia), que controvirtió en forma directa la categoría de cosas que el Código Civil de ese país otorgaba a los animales (modificada en 2016 por la de "seres sintientes" con la sanción de la Ley 1774, aunque con el efecto muy relativo señalado en la nota 211). En la Sentencia del 12 de diciembre de 2016 dictada en la causa "Responsable del Zoológico de Buenos Aires s/Ley 14.346" (nota 209), se dice al respecto: "existe un conflicto normativo que gira en torno a la falta de legislación respecto a los derechos de estos sujetos no humanos, su cosificación en el marco del derecho penal argentino y la creación pretoriana que viene realizándose en estos últimos tiempos al reconocer a ciertos animales ciertos derechos. [...] Entiendo que esto merece una pronta reflexión legislativa a la luz del reconocimiento jurisprudencial al que aludí en párrafos anteriores. [...] Mientras ello no surja de una modificación legislativa los

que los casos mencionados sean citados por los principales doctrinarios y organizaciones del Norte Global que trabajan en el área, las que incluso han buscado importar algunas de estas decisiones judiciales a los procesos que se llevan adelante en sus latitudes.[219]

Otra característica distintiva de estos casos es el carácter expansivo de la jurisprudencia que sientan.[220] De modo lento pero sostenido, estos procesos —que eran excepcionales y fueron muy resistidos por la doctrina más tradicional y conservadora— comienzan a repetirse y se vislumbra una tendencia a la ampliación de este tipo de reclamos en defensa de animales menos cercanos evolutivamente a los humanos, como perros y gatos;[221] y aun en supuestos en los que existe una mayor tensión entre los derechos que se reclaman para los animales e intereses económicos humanos,

---

Magistrados deberán continuar aplicando estos conceptos en modo pretoriano para dar la solución más razonable".

[219] Kymlicka, "Social membership", 131, nota 23; Lauren Choplin, "Chimpanzee recognized as legal person", https://www.nonhumanrights.org/blog/cecilia-chimpanzee-legal-person/, donde se informa que esa organización planeaba presentar una traducción de la sentencia del Tribunal Argentino en el caso "Cecilia" ante la División de Apelaciones del Primer Departamento Judicial de la Suprema Corte de Nueva York, en el proceso que lleva allí en nombre de los chimpancés cautivos Tommy y Kiko. Dichas apelaciones fueron finalmente denegadas.

[220] En la mayoría de los procesos mencionados en esta sección se citan de modo sistemático los casos "Sandra" y "Cecilia" como verdaderos *leading cases* en la materia.

[221] Es cierto que, en el caso de perros y gatos, si bien no existe cercanía genética con los humanos como sucede con los grandes simios, puede encontrarse el mismo sesgo antropocentrista: se limita la protección a los seres que más se nos parecen o —en este caso— a quienes hemos elegido a lo largo de nuestra historia para cumplir funciones de compañía.

como es el caso del empleo de caballos para el trabajo. En el año 2015, en un caso ocurrido en Argentina que trataba sobre el maltrato a una perra, se decidió que la ley que sanciona la crueldad contra los animales "no protege el sentimiento de piedad o humanidad para con los animales, sino a los animales como 'sujetos de derechos'".[222] Lo mismo sucedió en ese país ese mismo año en una causa que trató sobre 68 perros abandonados por la persona imputada,[223] y en el año 2017 en un proceso sobre el maltrato de dos perras y sus cachorros.[224] En un caso fallado en el año 2020 en Colombia, en el que se había demandado a un departamento por la falta de distribución de una medicación para el tratamiento de la epilepsia idiopática canina, un Juzgado del Circuito de Ibagué empleó los conceptos de "familia multiespecie" y de ser sintiente titular de derechos, determinando que se vulneraron los derechos a la preservación del núcleo familiar de la reclamante así como los derechos a la salud y a la integridad física del perro Clifor.[225] Nuevamente en Argentina, en el año

---

[222] Sentencia 1927 del 20 de abril de 2015, "F. c/ S.R.M.R. p/ Maltrato y Crueldad Animal", Causa n.° 36.598, Juzgado de Primera Instancia Correccional de San Martin, Mendoza (Argentina).

[223] Sentencia del 25 de noviembre de 2015, "Incidente de apelación en autos G. B., R. s/inf. ley 14346", Causa n.° 17001-06-00/13, Cámara de Apelaciones en lo Penal, Contravencional y de Faltas de la Ciudad de Buenos Aires (Argentina), Sala I.

[224] Sentencia del 1 de marzo de 2017, "Licerán, Pablo Daniel y otros s/arts. 14346 (Ley de Protección al Animal)", Causa n.° 5709-01-00/16, Cámara de Apelaciones en lo Penal, Contravencional y de Faltas de la Ciudad de Buenos Aires (Argentina), Sala I.

[225] Juzgado Primero Penal del Circuito de Ibagué (Colombia), Sentencia del 26 de junio de 2020, "Enrique Arango Gómez en representación de Lina Sofía Lozano Cárdenas c/Dirección Nacional de Estupefacientes, Departamento del Tolima y Otros", Radicado

2018, se dictó sentencia en el caso de las yeguas Gitana y su cría, la primera víctima de maltratos mientras era empleada como herramienta de trabajo, reconociéndose a ambas el carácter de sujetos de derecho y negándose su restitución al encausado que reclamaba dicha entrega como "propietario" de los animales.[226] Existen otros procesos judiciales actualmente en marcha en Argentina en defensa de los derechos de equinos maltratados, en los que comienza a afianzarse la idea de que estos animales pueden estar en juicio y ser representados como víctimas en el proceso penal.[227]

2020-0047. En el caso fue probado que los gobiernos nacional y departamental tenían el monopolio y la responsabilidad de la distribución de la medicación en cuestión, y que incumplieron en garantizar su disponibilidad. Sobre el concepto de "familia multiespecie" puede consultarse: Suárez, "Animales, incapaces".

226 Sentencia del 24 de octubre de 2018, Causa 4285-P, Juzgado en lo Correccional 4 de San Isidro (Argentina).

227 Causa IPP 1891/18, que tramitó ante la U.F.I. 2 y el Juzgado de Garantías 2 de Quilmes (Argentina), pasando luego a la U.F.I. 1 y al Juzgado de Garantías 3, en la que intervino la Asociación Civil Caballos de Quilmes denunciando el maltrato de 27 equinos empleados para la tracción a sangre de carros. En un recurso en el que se discutía la restitución de los animales a quienes los empleaban en tal actividad y esgrimían su carácter de propietarios de estos, se decidió dejar sin efecto la restitución considerando que estaban involucrados derechos fundamentales (cfr. Cámara de Apelaciones y Garantías en lo Penal, Quilmes, Sala II, "Karina Dotto s/Incidente de apelación", nº 33369). En esta causa, además, fue aceptada la intervención como *amicus curiae* de los docentes a cargo del curso Ética Animal de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires. En similar sentido pueden citarse: Causa 7003/19, Juzgado de Garantías 7 de Ezeiza (Argentina); y Causa 36047, Juzgado de Garantías 3 de Quilmes (Argentina). En ambas intervino también la Asociación Civil Caballos de Quilmes, que solicitó participar en las mismas no solo en defensa de la diversidad biológica (amparada constitucionalmente en Argentina), sino también de los animales particulares en tanto

Es de notar que el reclamo de reconocimiento de personalidad legal en perros y caballos ni siquiera integra la agenda de los proyectos de acción legislativa y judicial de organizaciones del Norte Global como Nonhuman Rights Project y Proyecto Gran Simio, que se circunscriben a trabajar por dicho reconocimiento para los grandes simios, los elefantes, las ballenas y los delfines. Una razón que ayuda a explicar la existencia de numerosos procesos judiciales en defensa de los derechos de perros y caballos en América Latina puede hallarse en realidades y problemáticas específicas de muchos países de la región, como son la presencia extendida de perros callejeros en las ciudades, y la situación económica y social que lleva a que aún se empleen caballos como medio de tracción en centros urbanos. De tal modo, el reconocimiento judicial de personalidad legal a estos animales en los precedentes referidos muestra cómo una problemática regional particular puede inspirar reclamos más ingeniosos y resultados inimaginados en los centros tradicionales de producción de conocimiento.

---

sujetos de derecho. Esta misma asociación inició una acción de amparo contra la municipalidad de Quilmes (Argentina) para que se obligara a la demandada a reglamentar y poner en ejercicio una ordenanza municipal que prohibía de forma progresiva la circulación de carros tirados por caballos en el distrito. A raíz de este reclamo, el municipio demandado acordó cumplir con ello previo al dictado de la sentencia (Tribunal Oral en lo Criminal n.° 5 de Quilmes, Causa 4415/19, "Asociación Civil Caballos de Quilmes y otros c/Municipalidad de Quilmes s/Acción de Amparo"). Toda la información de esta nota proviene de una entrevista (obrante en mi archivo) realizada a Leonardo Carlos Barnabá, abogado de la Asociación Civil Caballos de Quilmes en los procesos referidos.

¿Por qué América Latina se encuentra liderando a nivel global el activismo judicial en esta materia? No pueden darse respuestas precisas a esta pregunta, pero sí algunas aproximaciones tentativas. Como primera medida, el Norte Global es origen pero también prisionero de la visión antropocéntrica del sujeto, que es la adoptada por la mayoría de los sistemas jurídicos del mundo y que de modo extendido se tradujo en el otorgamiento de personalidad jurídica solo a los seres humanos y el estatus de cosas a los animales.[228] El sujeto que en la modernidad vendría a desplazar al Dios del teocentrismo, ciertamente no comprendía a todos los seres que hoy resultan candidatos a merecer consideración moral y una igual justicia. Ese sujeto del Renacimiento no es otro que el inmortalizado por Leonardo Da Vinci en su célebre dibujo *Hombre de Vitruvio*: un hombre cis, blanco, letrado, propietario, sano, delgado, hábil (no discapacitado), productivo y reproductivo, heterosexual, cristiano y europeo.[229] Y

---

[228] Pérez Pejcic y Suárez, "Notas sobre religión". Hasta hace poco tiempo, ni siquiera todos los seres humanos gozaban de personalidad legal y ciudadanía plenas, y en distinto grado ello continúa ocurriendo en muchos lugares. Como sostiene Alicia Ruiz: "La estructura del derecho moderno se organiza y se sostiene en torno a la categoría de 'sujeto'. Discutir esta noción, desmontarla, supone someter a revisión todo el discurso jurídico. [...] Desde la institución jurídica los hombres toman conciencia de sí, se ven siendo como dicen que son las palabras con las que se los alude" ("La ilusión de lo jurídico", en *Materiales para una teoría crítica del derecho* [Buenos Aires: Abeledo Perrot, 1991]).

[229] Rosi Braidotti, *The Posthuman* (Cambridge, UK: Polity Press, 2013), 13-14. Ni la imagen de Leonardo ni el nombre del famoso dibujo dan lugar a dudas: la obra encarna una particular idea de perfección, que además había sido explicitada en sus notas por el escritor, arquitecto e ingeniero romano Vitruvio, quien había teorizado sobre la perfección física y racial. Leonardo

del mismo modo que el humanismo antropocéntrico fue —y sigue siendo en gran medida— clasista, racista, colonialista, androcéntrico, generocéntrico, logocéntrico y capacitista, también fue y sigue siendo, y no en último lugar, especista. Es que, precisamente, una de las maneras en las que este hombre del humanismo construyó su identidad fue afirmando una inferioridad de los demás seres humanos subalternos que era una *animalidad*.[230] Si esto es así, pueden comenzar a vislumbrarse algunas causas profundas de la resistencia que existe en los centros tradicionales de producción del conocimiento a incluir verdaderamente a los animales en la comunidad moral considerándolos titulares de derecho; por lo pronto, ello obligaría a revisar este ideario tan central para su historia y su cultura.

Por el contrario, en palabras de Preciado, "el sur es animal, femenino, infantil, marica, negro. [...] potencialmente enfermo, débil, estúpido, discapacitado, vago, pobre".[231] Y por ello mismo es un terreno fértil para la protesta, para la alianza de los seres segregados, y de allí su potencia revolucionaria.[232] Si consideramos de este modo lo que sucede en América Latina a nivel de activismo judicial en materia de derechos de los animales, podemos vincular este trabajo con el que se realizó en otros temas de la agenda progresista,

---

abundaría sobre la normatividad de la perfección física que se podía encontrar en las proporciones de cada parte (ideal) del cuerpo respecto del todo (ideal) (cfr. Pérez Pejcic y Suárez, "Notas sobre religión", 4).

[230] Ver notas 182 a 187, y el texto principal correspondiente a las mismas.

[231] Preciado, "El Sur no existe", 276.

[232] *Ibid.*, 277.

también liderados por la región, como el reconocimiento legislativo pionero que tuvo lugar en Argentina de los derechos de las personas LGBTIQ+,[233] o lo que ocurre a nivel judicial en el Sur Global con las Cortes de Colombia, Sudáfrica e India en materia de derechos económicos y sociales, acceso a la justicia y derechos de las personas internamente desplazadas.[234] El caso del reconocimiento legal de los derechos de las personas LGBTIQ+ liderado por Argentina, que luego fue adoptado por varias legislaciones del Norte Global,[235] es particularmente iluminador para el análisis aquí propuesto. Por un lado, pues —según he sostenido en este trabajo— las mismas ideas que entran en juego en la ruptura con el binarismo de género y que dieron por resultado la legislación mencionada, deben llevar no solo a la crítica del especismo, sino al cuestionamiento mismo de esa otra categoría socialmente construida que es la especie.[236] Por otro lado, los años de activismo y la organización de las agrupaciones de la sociedad civil que llevaron en Argentina a ese logro pionero, que a su vez son resultado de los años de lucha por los derechos humanos durante la dictadura militar de los años setenta del siglo pasado, sentaron las bases y el contexto para

---

[233] De acuerdo con un modelo despatologizador que no requiere intervención médica ni judicial (véanse Ley de Identidad de Género de la Nación Argentina N° 26.743 y Ley de Matrimonio Igualitario de la Nación Argentina 26.618).

[234] Bonilla Maldonado, *Constitucionalismo.*

[235] Dinamarca, Malta, Noruega, Irlanda y Grecia sancionaron leyes de identidad de género que siguen el modelo despatologizador argentino (cfr. Saldivia Menajovsky, *Subordinaciones invertidas*, cap. 6).

[236] Véanse notas 174 a 187 y el texto principal correspondiente a las mismas.

la existencia de organizaciones no gubernamentales, un Congreso y un Poder Judicial comprometidos con una agenda progresista de reconocimiento de derechos de grupos en situación desaventajada e históricamente oprimidos,[237] entre los que hoy no puede dejar de incluirse a los animales.

Los aspectos recién mencionados no solo ayudan a explicar el incipiente liderazgo de América Latina en materia de activismo judicial en defensa de los derechos de los animales. Ellos, junto a lo dicho anteriormente sobre la producción teórica original que cada vez más ofrece la región, permiten augurar un lugar propio de América Latina en la defensa teórica y práctica de los derechos de los animales.

Bibliografía

Adams, Carol y Josephine Donovan, eds. *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations.* Carolina del Norte: Duke University Press, 1995.

Adams, Carol y Matthew Calarco. "Derrida and *The Sexual Politics of Meat*". En *Meat Culture,* 31-53. Leiden: Brill, 2017.

Adams, Carol. "Ecofeminismo y el consumo de animales", en *Filosofías Ecofeministas,* coordinado por Karen J. Warren. Barcelona: Icaria, 2003.

Adams, Carol. "The oedible complex: Feminism and vegetarianism". En *The Lesbian Reader,* editado por Gina Covina y Laurel Galana. Oakland: Amazon Press, 1975.

[237] Saldivia Menajovsky, *Subordinaciones invertidas*, cap. 2.

Adams, Carol. *La política sexual de la carne.* Madrid: Ochodoscuatro, 2016.

Adams, Carol. *Neither Man nor Beast. Feminism and the Defense of Animals.* London: Bloomsbury, 2018.

Adams, Carol. *The Sexual Politics of Meat.* New York: Continuum, 2010.

Agamben, Giorgio. *Lo abierto: el hombre y el animal.* Valencia: Pre-Textos, 2005.

Allen, Colin y Michael Trestman. "Animal consciousness". En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy,* editado por Edward N. Zalta. 2017. https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/consciousness-animal/

Andreatta, María Marta. "¿Veganos en riesgo? Un análisis de los cuestionamientos habituales a la calidad nutricional de la alimentación vegana". En *Es tiempo de coexistir: perspectivas, debates y otras provocaciones en torno a los animales no humanos*, editado por A. Navarro y A. G. González. Buenos Aires: Editorial Latinoamericana de Estudios Críticos Animales, 2017.

Andueza Kovacevic, Diego Andrés. "La animalización como mecanismo de deshumanización en la dictadura militar chilena (1973-1990)". *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* I, n.° IV (2017): 151-179.

Archer, Robert. *Misoginia y defensa de las mujeres.* Madrid: Ediciones Cátedra, 2001.

Autoras varias. "Feminists encountering animals (Symposium)". *Hypatia* 27, n.° 3: (2012): 492-526.

Ávila Gaitán, Iván Darío. "Apuntes para un balance de la cuestión animal(ista) en Colombia". *Le Monde Diplomatique*, julio de 2018.

Ávila Gaitán, Iván Darío. "De La Santamaría y las Corralejas a la metafísica occidental, y viceversa". En *La cuestión animal(ista)*, compilado por I. Ávila Gaitán, 47-74. Bogotá: Desde Abajo, 2016.

Ávila Gaitán, Iván Darío. "El Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales como Proyecto Decolonial". *Tabula Rasa* 27 (2017): 339-351.

Ávila Gaitán, Iván Darío. "Las fronteras de las fronteras de la justicia: notas para una crítica materialista del animalismo liberal". En *Martha Nussbaum y la Justicia Social para los Animales. Apuntes críticos desde las Fronteras de la justicia*, editado por Jorge Sierra y Fabrizio Pineda. Bogotá: Universidad Autónoma de Colombia, 2019.

Baggs, Amanda. "In my language". Video de YouTube, publicado en 2007. https://www.youtube.com/watch?v=ysdPfRHE7zw.

Bahna-James, Tara Sophia. "The art of truth-telling. Theater as compassionate action and social change". En *Sister Species. Women, Animals and Social Justice.* Illinois: University of Illinois Press, 2011.

Balkin, Jack M. "Práctica deconstructiva y teoría jurídica". En *Crítica Jurídica,* editado por Mauricio García Villegas, Isabel Jaramillo Sierra y Esteban Restrepo Saldarriaga. Bogotá: Universidad de los Andes, 2006.

Bassaletti Vergara, Giovani Francisco. "¿Solo por la libertad humana? El vegetarianismo en el mundo libertario de Santiago y Valparaíso a comienzos del siglo XX (1898-1927)". *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* II, n.° VI (2019): 325-363.

Birke, Lynda. "Exploring the boundaries: Feminism, animals, and science". En *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations,* editado por Carol Adams

y Josephine Donovan. Durham: Duke University Press, 1995.

Bonilla Maldonado, Daniel, ed. *Constitucionalismo del Sur Global.* Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2015.

Bonilla Maldonado, Daniel. "Introducción". En *Constitucionalismo del Sur Global.* Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2015.

Borsellino, Laura y Pablo Pereira. "Aprovechamiento comercial de fauna silvestre. ¿Otro aspecto del modelo extractivista en América Latina?". *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* I, n.° V (2018): 82-97. Braidotti, Rosi. *The Posthuman.* Great Britain: Polity Press, 2013.

Braidotti, Rosi. *Transposiciones. Sobre la Ética Nómada.* Barcelona: Gedisa, 2009.

Brophy, Brigid. *Religious Education in State Schools.* London: Fabian Tract, 1967.

Brosnan, Sarah y Frans de Waal. "Monkeys reject unequal pay". *Nature* 425 (2003): 297-299;

Butler, Judith P. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity.* London: Routledge, 1990.

Calarco, Matthew. *Zoographies. The Question of the Animal from Heidegger to Derrida.* New York: Columbia University Press, 2008.

Carruthers, Peter. *The Animal Issue: Moral Theory in Practice.* Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Centro de Estudios Abolicionistas por la Liberación Animal (Cea-la). "Veganismo popular: criollo, raizal y constructor de identidades". En *Animales & Sociedad: Publicación Antiespecista,* 3ª ed. Ceala, 2014.

Choplin, Lauren. "Chimpanzee recognized as legal person". https://www.nonhumanrights.org/blog/cecilia-chimpanzee-legal-person/

Cochrane, Alasdair. *An Introduction to Animals and Political Theory.* London: Palgrave Macmillan, 2010.

Coetzee, J. M. "El Matadero de Cristal". En *Siete Cuentos Morales.* Buenos Aires: El Hilo de Ariadna, 2018.

Coetzee, J. M. "La vida de los animales". En *Elizabeth Costello.* Buenos Aires: Debolsillo, 2012.

Cohen, Mathilde. "Animal colonialism: The case of milk". *American Journal of International Law Unbound* 111 (2017): 267-271.

Cohen, Mathilde. "Regulating milk: Women and cows in France and the United States". *American Journal of Comparative Law* 65 (2017): 469-526.

Cohen, Mathilde. "The lactating man". En *Making Milk: The Past, Present and Future of Our Primary Food*, editado por Mathilde Cohen y Yoriko Otom, 141-160. London: Bloomsbury, 2017.

Convención de las Naciones Unidas sobre los Derechos de las Personas con Discapacidades, 2006.

Convención de las Naciones Unidas sobre los Derechos del Niño, 1989.

Coral Pabón, Manuel Antonio. "Los derechos de los animales: un problema de mutación constitucional o reconocimiento de derechos implícitos". *Revista Verba Iuris* 13, n.° 40 (2018): 65-82.

Cornell, Drucilla. "Imagining a world without the violation of animals". En *Strangers to Nature. Animal Lives and Human Ethics*, 11-20. Lanham: Lexington Books, 2012.

Cragnolini, Mónica B. "Comunidades animales en la obra de Kafka". En *Franz Kafka: Culpa, Ley y Soberanía*, compilado por E. González Jiménez. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2017.

Cragnolini, Mónica B. "*Lupus in Fabula* o la Cola del Lobo: el animal en el discurso y en la escritura". En

Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas. https://www.academia.edu/36895427/.

Cuevas Valenzuela, Hernán, Dasten Julián Véjar y Jorge Rojas Hernández, eds. *América Latina: expansión capitalista, conflictos sociales y ecológicos.* Santiago: Ril Editores y Universidad de Concepción, 2018.

Darwin, Charles. *El Origen del Hombre*, editado por F. Valencia, Sempere y Cía. Valencia, 1909.

Darwin, Charles. *On the Origin of Species.* Oxford: Oxford University Press, 2009.

De Waal, Frans. *Good Natured. The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals.* Harvard: Harvard University Press, 1996.

De Waal, Frans. *¿Tenemos suficiente inteligencia para entender la inteligencia de los animales?* Barcelona: TusQuets, 2016.

Deckha, Maneesha. "Intersectionality and posthumanist visions of equality". *Wisconsin Journal of Law, Gender & Society* 23, n.° 2 (2008).

Deckha, Maneesha. "The salience of species difference for feminist theory", *Hastings Women's Law Journal* 17, n.° 1 (2006). https://heinonline.org/HOL/LandingPage?handle=hein.journals/haswo17&div=6&id=&page=

Deckha, Maneesha. "The subhuman as a cultural agent of violence". *Journal of Critical Animal Studies* 8, n.° 3 (2010): 44 y 46.

Deckha, Maneesha. "Toward a postcolonial, posthumanist feminist theory: Centralizing race and culture in feminist work on nonhuman animals". *Hypatia* 27, n.° 3 (2012).

Deckha, Maneesha. "Vulnerability, equality, and animals". *Canadian Journal of Women and the Law* 27, n.° 1 (2015): 47-70.

Deleuze, Gilles. *Francis Bacon: The Logic of Sensation.* New York: Continuum, 2003.

Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *Kafka. Por una Literatura Menor.* México: Ediciones Era, 1990.

Derrida, Jacques. "'Eating well', or the calculation of the subject". En *Who Comes After the Subject?*, editado por E. Cadava, P. Connor y J-L Nancy. London: Routledge, 1991.

Derrida, Jacques. *De la gramatología.* México: Siglo XXI, 1967.

Derrida, Jacques. *La escritura y la diferencia.* Barcelona: Anthropos, 1967.

Derrida, Jaques. *El animal que luego estoy si(gui)endo.* Madrid: Trotta, 2008.

Dodson Gray, Elizabeth. *Green Paradise Lost.* Massachusetts: Roundtable Roundtable Press, 1979.

Donaldson, Sue y Will Kymlicka. "Rethinking membership and participation in an inclusive democracy: Cognitive disability, children, animals". En *Disability and Political Theory,* editado por B. Arneil y N. Hirshmann. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

Donaldson, Sue y Will Kymlicka. *Zoopolis. Una teoría política para los derechos de los animales*, traducido por Silvina Pezzetta. Buenos Aires: Ad-Hoc, 2018.

Donaldson, Sue y Will Kymlicka. *Zoopolis. A Political Theory of Animals Rights.* New York: Oxford University Press, 2011.

Donovan, Josephine y Carol Adams, eds. *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics.* New York: Columbia University Press, 2007.

Doudna, Jennifer A. y Samuel H. Sternberg. *A Crack in Creation: Gene Editing and the Unthinkable Power*

to Control Evolution. Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 2017.

Durbach, Nadja. *Spectacle of Deformity: Freak Shows and Modern British Culture.* California: University of California Press, 2010.

Faria, Catia. "Muerte entre las flores: el conflicto entre el ecologismo y la defensa de los animales no humanos". *Viento Sur* 125 (2012): 67-76.

Fausto Sterling, Anne. *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality.* New York: Basic Books, 2000.

Feinberg, Joel. "The rights of animals and unborn generations". En *Philosophy and Environmental Crisis,* editado por William T. Blackstone, 43-68. Georgia: University of Georgia Press, 1974.

Food and Agriculture Organization of the United Nations (FAO). "La larga sombra del ganado", 2009. http://www.fao.org/3/a0701s/a0701s.pdf

Food and Agriculture Organization of the United Nations (FAO). "Livestock a major threat to environment. Remedies urgently needed", 2006, http://www.fao.org/newsroom/en/news/2006/1000448/index.html.

Frassón, Pablo. "Clausuras urbanas y hábitat digno para animales no humanos silvestres y liminales". *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* I, n.° V (2018): 122-133.

Frey, Raymond G. *Interests and Rights: The Case Against Animals.* Oxford: Oxford University Press, 1980.

Gaard, Greta. "Toward a queer ecofeminism". *Hypatia* 12, n.° 1 (1997): 115 y ss.

Gaard, Greta. "Vegetarian ecofeminism". *Frontiers,* 23, n.° 3 (2002): 124-137.

Gaard, Greta. *Ecofeminism: Women, Animals, Nature.* Philadelphia: Temple University Press, 1993.

Gary L., Francione. "El error de Bentham (y el de Singer)". *Teorema* XVIII, n.° 3 (1999): 39-60

Geier, Ted. *Kafka's Nonhuman Form. Troubling the Boundaries of the Kafkaesque.* London: Palgrave Macmillan, 2016.

Giffney, Noreen y Myra J. Hird, eds. *Queering the Non/Human.* London: Ashgate, 2008.

Ginnobili, Santiago. "¿Qué son realmente las especies? La búsqueda de clases naturales en biología". *Análisis Filosófico* XXV, n.° 1 (2005).

Goldman, Michael. "A trascendental defense of speciesism". *Journal of Value Inquiry* 33 (2001): 59-69.

González, Anahí Gabriela. "Animales inapropiados/bles. Notas sobre las relaciones entre transfeminismos y antiespecismos". *Question* 1, n.° 64 (2019). https://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/5601

González, Anahí Gabriela. "Deshacer la especie: hacia un antiespecismo en clave feminista queer". *Revista TEL. Tempo, Espaço e Linguagem* 10, n.° 1 (2019): 18. https://drive.google.com/file/d/19PgpfCQj_KOaIRw_CpvO-UorbwrgB_6F/view

González, Anahí Gabriela. "Lo animal como lugar de resistencia ante la trama sacrificial de la filosofía". Ágora: Papeles de filosofía 38, n.° 1 (2019): 101-122.

González, Anahí Gabriela. "Una lectura deconstructiva del régimen carnofalogocéntrico: hacia una ética animal de la diferencia". *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n.° 69 (2016): 125-139.

Gould, Stephen Jay. "Challenges to Neo-Darwinism and Their Meaning for a Revised View of Human Consciousness". En *The Tanner Lectures on Human Values*, editado por Clare Hall. Cambridge: Cambridge University, 1984.

Green, Mark. "On the origin of species notions and their ethical limitations". En *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, editado por Tom L. Beauchamp y R. G. Frey. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Griffin, Susan. *Woman and Nature.* Newburyport: Open Road Media, 2015.

Harari, Yuval Noah. *De animales a dioses. Breve historia de la humanidad.* Buenos Aires: Debate, 2017.

Harari, Yuval Noah. *Homo Deus. Breve historia del mañana.* Buenos Aires: Debate, 2017.

Haraway, Donna J. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza.* Madrid: Ediciones Cátedra, 1991.

Haraway, Donna J. *When Species Meet.* Monnesota: University of Minnesota Press, 2008.

Harper, A. Breeze. "Race as a 'feeble matter' in veganism: Interrogating whiteness, geopolitical privilege, and consumption philosophy of 'cruelty-free' products". *Journal for Critical Animal Studies* 8, n.° 3 (2010): 5-2.

Harper, A. Breeze. *Sistah Vegan: Black Female Vegans Speak on Food, Identity, Health, and Society.* New York: Lantern Books, 2010.

Harrison, Ruth. *Animal Machines.* Oxfordshire-Boston: CABI, 2013.

Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo.* México: Fondo de Cultura Económica, 2007.

Hird, Myra. "Animal transex". *Australian Feminist Studies* 21, n.° 49 (2006): 37.

Holliday, Laurel. *The Violent Sex: Male Psychobiology and the Evolution of Consciousness.* Guerneville, Bluestocking Books, 1978.

hooks, bell. *Black Looks: Race and Representation.* Boston: South End Press, 1992.

Horta, Oscar. "Términos básicos para el análisis del especismo". En *Razonar y actuar en defensa de los animales*, coordinado por Marta I. González, Jorge Riechmann, Jimena Rodríguez Carreño y Marta Tafalla, 107-118. Madrid: Los Libros de la Catarata, 2008.

International Agency for Research on Cancer (IARC) y World Health Organization. "Red meat and processed meat". *IARC Monographs on the Evaluation of Carcinogenic Risks to Humans* 114 (2018).

Johnson, C. K. *et al.* "Global shifts in mammalian population trends reveal key predictors of virus spillover risk". *Proc. R. Soc. B* 287 (2020): 20192736.

Kant, Immanuel. *Lecciones de Ética*. Barcelona: Crítica, 2002.

Kapur, Ratna. "Human rights in the 21st Century: Take a walk on the dark side". *Sydney Law Review* 28, n.° 4 (2006): 674.

Kemmerer, Lisa, ed. *Sister Species. Women, Animals and Social Justice*. Chicago: University of Illinois Press, 2011.

Ko, Aph y Syl Ko. *Aphro-ism. Essays on Pop Culture, Feminism, and Black Veganism from Two Sisters*. New York: Lantern Books, 2017.

Kymlicka, Will. "Human rights without human supremacism". *Canadian Journal of Philosophy* 48, n.° 6 (2018).

Kymlicka, Will. "Social membership: Animal law beyond the property/personhood impasse". *Dalhousie Law Journal* 40, n.° 1 (2017).

Lazari-Radek, Ky y Peter Singer. *The Point of View of the Universe. Sidgwick and Contemporary Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Leahy, Michael P. T. *Against Liberation: Putting Animals in Perspective*. London: Routledge, 1991.

Lipschitz, Ruth. "Skin/ned politics: Species discourse and the limits of 'the human' in Nandipha Mntambo's Art". *Hypatia* 27, n.° 3 (2012): 546-566.

Lopes Stephan, Cassiana y Daniela Cavada. "A Coragem da Verdade: Quando un Cão Diz Mais do que Mil Palavras / Negro Matapacos: De Compañero de la Protesta Estudiantil a Símbolo de Lucha y Resistencia en las Manifestaciones en Chile". *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* II, n.° VI (2019): 418-433.

Mackinnon, Catharine A. "Of mice and men: A feminist fragment on animal rights". En *Animal Rights. Current Debates and New Directions,* 263-276. New York: Oxford University Press, 2004.

Masserman, Jules H. *et al.* "Altruistic behavior in rhesus monkeys". *The American Journal of Psychiatry* 121 (1964): 584-585.

McCormack, Donna. "Queer disability, postcolonial feminism and the monsters of evolution". En *A Feminist Companion to the Posthumanities*, editado por Cecilia Åsberg y Rosi Braidotti, 153-156. Springer International Publishing, 2018.

McKay, Robert. "Brigid Brophy's pro-animal forms". *Contemporary Women's Writing* 12, n.° 2 (2018): 152-170.

Midgley, Mary. "El origen de la ética". En *Compendio de Ética,* compilado por Peter Singer. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

Montaigne, Michel de. *The Essays of Michel de Montaigne: "On Cruelty".* London: Baldwin, 1811.

Montaigne, Michel de. *The Essays of Michel de Montaigne: "An Apology for Raymond Sebond".* London: Baldwin, 1811.

Moore Lappé, Frances. *Diet for a Small Planet.* New York: Ballantine Books, 1971.

Navarro, Alexandra. "Carnismo y educación especista: redes de significaciones en las representaciones sociales que estructuran el especismo antropocéntrico en Argentina". *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* II, n.º II (2016), 53-94.

Navarro, Alexandra. "Identidades y especismo antropocéntrico: notas para su articulación". En *La cuestión animal(ista)*, compilado por I. Ávila Gaitán. Bogotá: Desde Abajo, 2016.

Navarro, Alexandra. "Los macrorelatos sobre la carne y su impacto en la estructuración del especismo antropocéntrico en Argentina: el discurso de las instituciones legitimadas / legitimantes y su impacto en la subjetividad". En *Es tiempo de coexistir: perspectivas, debates y otras provocaciones en torno a los animales no humanos*, editado por A. Navarro y A. G. González. Buenos Aires: Editorial Latinoamericana de Estudios Críticos Animales, 2017.

Neimneh, Shadi S. "Coetzee's postmodern bodies: *Disgrace* between human and animal bodies". *Theory and Practice in Language Studies* 4, n.º 8 (2014): 1569-1575.

Neus González *et al.* "Meat consumption: Which are the current global risks? A review of recent (2010-2020) evidences". *Food Research International* 137 (2020): 109341.

Nino, Carlos Santiago. *Ética y derechos humanos*. Buenos Aires: Astrea, 1987.

Olsen, Frances. "El sexo del derecho". En *Desde otra mirada. Textos de teoría crítica del derecho*, compilado por Christian Courtis, 481 y ss. Buenos Aires: Eudeba, 2009.

Pääbo, Svante. *Neanderthal Man: in Search of Lost Genomes*. New York: Basic Book, 2014.

Páez, Eze. "La muerte de los animales no humanos en el nuevo utilitarismo hedonista de Peter Singer". *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* I, n.° IV (2017): 86-106.

Palacios, Agustina. *El modelo social de discapacidad: orígenes, caracterización y plasmación en la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad.* Madrid: Ediciones Cinca, 2008.

Patterson, Charles. ¿Por *qué maltratamos tanto a los animales? Un modelo para la masacre de personas en los campos de exterminio nazis.* Leida: Milenio, 2009.

Patterson, Charles. "Animales, esclavitud y Holocausto". *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* II, n.° I (2014).

Patterson, Charles. *Eternal Treblinka: Our Treatment of Animals and the Holocaust.* New York: Lantern Books, 2002.

Percia, Marcelo *et al. Kafka: preindividual, impersonal, biopolítico.* Buenos Aires: La Cebra, 2010.

Pérez Pejcic, Gonzalo y Pablo Suárez. "Notas sobre religión, especismo y personalidad legal". *Question* 1, n.° 64 (2019).

Pettit, Philip. "El consecuencialismo". En *Compendio de Ética*, compilado por Peter Singer, 323-336. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

Pezzetta, Silvina. "Los animales no humanos: igual consideración moral, derechos animales y ciudadanía. Aportes para una teoría y una práctica jurídica no especistas". En *Anima Animalia,* editado por A. G. González, C. Lopes Stephan y N. Steingress-Carballa. Buenos Aires: Editorial Latinoamericana Especializada en Estudios Críticos Animales, 2018.

Ponce León, Juan José. "Estado especista: proletarización animal o sustracción de la vida. Reflexiones

marxistas sobre la cuestión animal". *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* II, n.° VI (2019): 199-235.

Ponce, Juan José y David Proaño. "El asunto anti-especista: un desafío para la izquierda". En *Reflexiones animalistas desde el Sur*, editado por J. J. Ponce y A. Calle, 33-48. Quito: Abya-Ayala, Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo, 2020.

Ponce, Juan José y David Proaño. "Reflexiones animalistas desde el sur". En *Reflexiones animalistas desde el Sur*, editado por J. J. Ponce y A. Calle. Quito: Abya-Ayala e Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo, 2020.

Porfirio. *Sobre la Abstinencia.* Madrid: Gredos, 1984.

Preciado, Paul B. "La muerte de la clínica". Video de YouTube, publicado en 2013. https://www.youtube.com/watch?v=4aRrZZbFmBs.

Preciado, Paul B. "El feminismo no es un humanismo". *El Estado mental*, n.° 5 (2014).

Preciado, Paul B. "El Sur no existe". En *Un apartamento en Urano.* Barcelona: Anagrama, 2019.

Preciado, Paul B. "Esta vaca podría ser tu madre". *Ara,* 15 de marzo de 2019.

Preciado, Paul B. *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*, Prólogo. Madrid: Txalaparta, 2013.

Preciado, Paul B. *Un apartamento en Urano.* Barcelona: Anagrama, 2019.

Rachels, James. *Created from Animals. The Moral Implications of Darwinism.* Oxford: Oxford University Press, 1990.

Rawls, John. *Teoría de la justicia.* México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

Rees, Martin. "Dark materials". *Edge*, 13 de junio de 2006. https://www.edge.org/3rd_culture/rees06/rees06_index.html

Regan, Tom. "Derechos animales, injusticias humanas". En *Los caminos de la ética ambiental: una antología de textos contemporáneos*, editado por Teresa Kwiatkowska y Jorge Issa. México: Plaza y Valdés, 1998.

Regan, Tom. *En defensa de los derechos de los animales.* México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas Programa Universitario de Bioética, 2016.

Regan, Tom. *The Case for Animal Rights.* Oakland: University of California Press, 1983.

Rousseau, Jean Jacques. *The Second Discourse: Discourse on the Origin and Foundations of Inequality Among Mankind.* New Haven: Yale University Press, 2002.

Rovito, María. "The Deformito-Mania". *Punch, or the London Charivari* (1847): 90.

Rovito, María. "The victorian freak show and the spectacle of the Elephant Man". *Musings* (2019).

Rowlands, Mark. "¿Pueden los animales ser morales?". *Dilemata* 9 (2012): 1-32.

Rowlands, Mark. "Contractarianism and animal rights". *Journal of Applied Philosophy* 14, n.° 3 (1997): 237.

Rowlands, Mark. "The mental life of some animals". *Between the Species* 3, n.° 4 (1994): 87-93.

Rowlands, Mark. *Animal Rights. Moral Theory and Practice.* London: Palgrave MacMillan, 2009.

Rowlands, Mark. *Can Animals be Moral?* Oxford: Oxford University Press, 2012.

Ruiz, Alicia. "La ilusión de lo jurídico". En *Materiales para una teoría crítica del derecho.* Buenos Aires: Abeledo Perrot, 1991.

Ryder, Richard D. "Speciesism again: The original leaflet". *Critical Society* 2 (1970): 1-2.

Ryder, Richard. *Painism: A Modern Morality.* Newburyport: Open Gate Press, 2003.

Saldivia Menajovsky, Laura. *Subordinaciones invertidas. Sobre el derecho a la identidad de género.* México: Universidad Nacional Autónoma de México y Universidad Nacional de General Sarmiento, 2017.

Salih, Sara. "Filling up the space between mankind and ape: Racism, speciesism and the androphilic ape". *Ariel–A Review of International English Literature* 38, n.° 1 (2007): 95-111.

Santana Gordilho, Heron. "Animal standing and the habeas corpus theory for the great apes". *JLB* 3, n.° 4 (2017): 713-737.

Singer, Peter. *The Expanding Circle. Ethics, Evolution, and Moral Progress.* Princeton: Princeton University Press, 1981.

Singer, Peter. "The moral basis of vegetarianism". *Canadian Journal of Philosophy* 5 (1975): 181-214.

Singer, Peter. "The Oxford vegetarians–A personal account". *International Journal for the Study of Animal Problems* 3, n.° 1 (1982): 6-9.

Singer, Peter. "Utilitarianism, vegetarianism, and animal rights". *Philosophy and Public Affairs* 9, n.° 4 (1980): 305-324,

Singer, Peter. *Liberación animal.* Madrid: Trotta, 2011.

Singer, Peter. *Practical Ethics.* Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Singer, Peter y Paola Cavalieri, eds. *Great Ape Project.* New York: St. Martin's Griffin, 1994.

Stanescu, James. "Species trouble: Judith Butler, mourning, and the precarious lives of animals". *Hypatia* 27, n.° 3 (2012): 567-582.

Steeves, H. Peter. "The familiar other and feral selves: Life at the human/animal boundary". En *The Animal/ Human Boundary: Historical Perspectives*, editado por A. Creager y W. Jordan, 235-236. Rochester: University of Rochester Press, 2002.

Suárez, Pablo. "Animales, incapaces y familias multi-especies". *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* II, n.° IV (2017): sección IV.

Taylor, Sunaura. "Beasts of burden: Disability studies and animal rights". *Qui Parle* 19, n.° 2 (2011): 192-193.

United Nations. "Rearing cattle produces more greenhouse gases than driving cars, UN Report Warns", 2006. http://www.un.org/apps/news/story.asp?NewsID=20772#.WjKoa1Xibcs.

Vesanto, M., W. Winston Craig y S. Levin. "Position of the Academy of nutrition and dietetics: Vegetarian diets". *Journal of the Academy of Nutrition and Dietetics* 116, n.° 12 (2016): 1970-1980.

Waal, Frans de. ¿Tenemos *suficiente inteligencia para entender la inteligencia de los animales?* Barcelona: TusQuets, 2016.

West, Franklin, *et al.* "Brief report: Chimeric pigs produced from induced pluripotent stem cells demonstrate germline transmission and no evidence of tumor formation in young pigs". *Stem Cells* 29, n.° 10 (2011): 1640-1643.

Wise, Steven. "Animal rights, one step at a time". En *Animal Rights. Current Debates and New Directions.* New York: Oxford University Press, 2004.

Wu, Jun, *et al.* "Interspecies chimerism with mammalian pluripotent stem cells". *Cell* 168 (2017): 473-486.

Wyckoff, Jason. "Linking sexism and speciesism". *Hypatia* 29, n.° 4 (2014): 721-738.

Yelín, Julieta. "Kafka y el ocaso de la metáfora animal. Notas sobre la voz narradora en 'Investigaciones de un Perro'". *Anclajes* 15, n.º 1 (2011): pp. 81-93.

Yelín, Julieta. "Sobre la literatura de animales. Apuntes para una crítica indisciplinada". *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* I, n.º II (2015): 151-166.

JURISPRUDENCIA Y LEGISLACIÓN

Cámara de Apelaciones en lo Penal, Contravencional y de Faltas de la Ciudad de Buenos Aires (Argentina), Sala I, Sentencia de 1 de marzo de 2017, "Licerán, Pablo Daniel y otros s/arts. 14346 (Ley de Protección al Animal)", Causa n.º 5709-01-00/16.

Cámara de Apelaciones en lo Penal, Contravencional y de Faltas de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Sala III, Sentencia de 12 de diciembre de 2016, "Responsable del Zoológico de Buenos Aires s/Ley 14.346", Exp. 18491-00-00/14.

Cámara de Apelaciones en lo Penal, Contravencional y de Faltas de la Ciudad de Buenos Aires (Argentina), Sala I, Sentencia de 25 de noviembre de 2015, "Incidente de apelación en autos G. B., R. s/inf. Ley 14346", Causa n.º 17001-06-00/13.

Cámara de Apelaciones y Garantías en lo Penal, Quilmes, Sala II, "Karina Dotto s/Incidente de apelación", Causa n.º 33369.

Cámara Federal de Casación Penal (Argentina), Sala II, Sentencia de 18 de diciembre de 2014, "Orangutana Sandra s/Recurso de Casación s/Habeas Corpus", Causa CCC68831/2014/CFC1.

Consejo de Estado (Colombia), Sección Tercera, Sala de lo Contencioso-Administrativo, Sentencia de

23 de mayo de 2012, Rad. 17001-23-3-1000-1999-0909-01(22592).

Consejo de Estado, Sección Cuarta, Sentencia de 12 de diciembre de 2014, Rad. 11001031500020140072300.

Consejo de Estado, Sección Tercera, Sala de lo Contencioso-Administrativo, Sentencia de 26 de noviembre de 2013, Radicación AP 25000-23-24-000-2011-00227-01.

Corte Constitucional de Colombia, Sentencia SU-016/20, de 23 de enero de 2020, Exp. T-6.480.577, con el voto en disidencia de la magistrada Diana Fajardo Rivera.

Corte Suprema de Justicia de Colombia, Sala de Casación Civil, Sentencia de 26 de julio de 2017, Exp. AHC4806-2017, Radicación 17001-22-13-000-2017-00468-02.

Juzgado de Garantías 3 de Quilmes (Argentina), Causa 36047.

Juzgado de Garantías 7 de Ezeiza (Argentina), Causa n.° 7003/19.

Juzgado de Primera Instancia Correccional de San Martín, Mendoza (Argentina), Sentencia 1927 de 20 de abril de 2015, "F. c/ S.R.M.R. p/ Maltrato y Crueldad Animal", Causa n.° 36.598.

Juzgado en lo Correccional 4 de San Isidro (Argentina), Sentencia de 24 de octubre de 2018, Causa n.° 4285-P.

Juzgado en lo Criminal n.° 9 de Bahía (Brasil), Sentencia de 5 de octubre de 2005, *Habeas Corpus* 833085-3/2005.

Juzgado n.° 4 Contencioso Administrativo y Tributario de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Sentencia de 21 de octubre de 2015, "Asociación de Funcionarios y Abogados por los Derechos de los Animales y otros c/GCBA s/Amparo", Exp. A2174-2015/0.

Juzgado Primero Penal del Circuito de Ibagué (Colombia), Sentencia del 26 de junio de 2020, "Enrique

Arango Gómez en representación de Lina Sofía Lozano Cárdenas c/Dirección Nacional de Estupefacientes, Departamento del Tolima y Otros", Radicación 2020-0047.

Ley de Identidad de Género de la Nación Argentina n.° 26.743

Ley de Matrimonio Igualitario n.° 26.618 de Argentina.

Sentencia del 19 de diciembre de 2018, "A.F.A.D.A. s/ queja por recurso de inconstitucionalidad denegado en 'Incidente de recurso de inconstitucionalidad en autos Zoológico, Ciudad de Buenos Aires s/hábeas corpus'", Exp. n.° 15070/18.

Suprema Corte de Justicia de India, Sentencia de 7 de mayo de 2014, "Animal Welfare Board of India v. Nagaraja and Ors".

Suprema Corte de Justicia de Islamabad (Pakistán), Sentencia de 25 de abril de 2020, "Islamabad Wildlife Management Board v. Metropolitan Corporation Islamabad & 4 others", W.P. 1155/2019.

Suprema Corte de Justicia de Punjab y Haryana (India), Sentencia de 31 de mayo de 2019, "Karnail Singh and others v State of Haryana", CRR-533-2013.

Suprema Corte de Justicia de Uttarakhand (India), Sentencia del 4 de julio de 2018, "Narayan Dutt Bhatt v. Union of India & Ors.", Writ Petition (PIL) n.° 43, 2014.

Tercer Juzgado de Garantías de Mendoza (Argentina), Sentencia de 3 de noviembre de 2016, "Presentación efectuada por A.F.A.D.A. respecto del chimpancé 'Cecilia' – Sujeto no humano", Exp. P-72.254/15.

Tribunal Oral en lo Criminal n.° 5 de Quilmes, Causa n.° 4415/19, "Asociación Civil Caballos de Quilmes y otros c/Municipalidad de Quilmes s/Acción de Amparo".

UTILITARISMO Y VEGETARIANISMO*

Peter Singer

* Traducción del inglés de "Utilitarianism and Vegetarianism", *Philosophy and Public Affairs* 9, n.° 4 (1980): 325-337.

Los mejores entre los de aquí profesan
la máxima compasión por
los animales de todo tipo: al oírlos
hablar, un forastero podría
imaginar que ni siquiera podrían herir
al mosquito que los pica. Parecen
tan tiernos, y tan llenos de piedad,
que se los toma por los
inofensivos amigos de toda la
creación, los protectores del más
malvado insecto o reptil privilegiado
con la existencia.
Y, sin embargo (¿podrían creerlo?),
he visto a estos mismos
hombres que así se jactan de su
ternura, al mismo tiempo
devorar la carne de seis animales
diferentes mezclada en un
estofado. ¡Extraña contradicción en su conducta!
¡Se compadecen y se comen al
objeto de su compasión!

OLIVER GOLDSMITH, *Citizen of the World*

Soy utilitarista. Soy también vegetariano. Soy vegetariano porque soy utilitarista. Creo que aplicar el principio de la utilidad a nuestra situación actual —especialmente los métodos que utilizamos hoy con el objeto de criar animales para el consumo, y la variedad de alimentos que se encuentra a nuestra disposición— lleva a la conclusión de que deberíamos ser vegetarianos.

Tom Regan está en desacuerdo con esta idea.[1] El utilitarismo, sostiene, no ofrece un fundamento suficiente para la obligación de ser vegetariano. Este es el lado negativo de su ensayo, y un punto en el que coinciden varios otros críticos de *Animal Liberation*.[2] El lado positivo del argumento de Regan, con el que no coincidirían la mayor parte de estos críticos, es que una teoría ética basada en derechos sí ofrece fundamentos suficientes para la obligación de ser vegetariano. Me defenderé contra la acusación de que el utilitarismo no sustenta el vegetarianismo, pero no consideraré el argumento alternativo basado en los derechos. Regan admite que ha presentado únicamente un esbozo del argumento que espera desarrollar de manera más completa en otra ocasión. Criticar su tesis sería, entonces, prematuro. No obstante, comenzaré con unas palabras

---

1 Tom Regan, "Utilitarianism, vegetarianism and animal rights", *Philosophy and Public Affairs* 9, n.° 4 (1980): 305-324.

2 Ver Michael Martin, "A moral critique of vegetarianism", *Reason Papers,* n.° 3 (1976): 13-43; Phillip Devine, "The moral basis of vegetarianism", *Philosophy* 53, n.° 206 (1978): 481-505; Leslie Pickering Francis y Richard Norman, "Some animals are more equal than others", *Philosophy* 53, n.° 206 (1978): 507-527; Aubrey Towsend, "Radical vegetarians", *Australian Journal of Philosophy* 57, n.° 1 (1979): 85-93; Peter Wenz, "Act-Utilitarianism and animal liberation", *The Personalist* 60, n.° 4 (1979): 423-428; y R. G. Frey *The Ethics of Eating Meat* (inédito).

acerca de la metodología en la ética que pueden bastar para explicar mi actitud frente a la sugerencia de Regan según la cual, para defender el vegetarianismo, debería renunciar al utilitarismo y adoptar una teoría basada en los derechos.

I

Algunos filósofos creen que el objetivo de la teoría moral es sistematizar nuestras intuiciones morales comunes. Sostienen que, así como las teorías científicas deben corresponder a los datos observados, las teorías éticas deben corresponder a los datos de nuestras convicciones morales establecidas. He argumentado en otro lugar contra el conservatismo implícito de esta aproximación a la ética, un enfoque que es propenso a convertir las reliquias de nuestra historia cultural en la piedra angular de la moralidad.[3] No es necesario repetir estos argumentos aquí, pues Regan no defiende la idea de que una teoría ética sólida deba corresponder a nuestras intuiciones morales. Aquello que sí parece implícito en el artículo de Regan, sin embargo, es la idea de que una teoría moral sólida debería llevar a la creencia de que es incorrecto matar y comer animales. Ciertamente, recomienda abandonar el utilitarismo en favor de una teoría basada en los derechos, sin haber presentado un solo argumento contra el utilitarismo, a excepción de su tesis de que este no sustenta el vegetarianismo. A menos de que el movimiento por la liberación animal haya progresado con mucha mayor rapidez de la que me atrevo a esperar, esta es una inversión curiosa de la

[3] Peter Singer, "Sidgwick and reflective equilibrium", *The Monist* 58, n.° 3 (1974): especialmente 515-517.

estrategia de probar las teorías éticas por el grado en que estas concuerdan con nuestras convicciones morales compartidas. Tampoco es esta estrategia invertida un método más sensato de probar teorías éticas que el método original.

Quizás esto sea injusto con Regan. Quizás su sugerencia de que el utilitarismo deba abandonarse porque no lleva al vegetarianismo no esté dirigida contra los utilitaristas en general, sino contra mí personalmente. Tal vez piensa que, al menos en mi caso, el compromiso con el vegetarianismo es tan fuerte que estoy dispuesto a abandonar cualquier teoría ética que no pueda llevar a la conclusión de que comer animales es incorrecto. De ser así, es un juicio equivocado que proviene, imagino, de desconocer la importancia de una metodología correcta en ética. Sería tan equivocado de mi parte rechazar el utilitarismo porque no puedo inferir de él el vegetarianismo, como fue errado de parte de Whewell rechazar el utilitarismo porque podría exigir que fuese nuestro deber sacrificar la felicidad de los hombres para aumentar el placer de los cerdos o los gansos.[4] Nuestras convicciones morales no son datos confiables para probar teorías éticas. Debemos trabajar a partir de teorías sólidas para llegar a juicios prácticos, no partir de nuestros juicios para llegar a nuestras teorías.

El recuento que hace Regan de mis ideas publicadas con base en mi vegetarianismo es correcto. La forma muy parca en la que hablo de "derechos" en *Animal*

---

[4] Ver la cita de *Lectures* de Whewell en el ensayo de John Stuart Mill, "Whewell on moral philosophy". La sección pertinente está reproducida en Tom Regan y Peter Singer, eds., *Animal Rights and Human Obligations* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1976), 131-132.

Liberation se da principalmente en el contexto de los argumentos *ad hominem*. En otros lugares, cuando me refiero a los derechos, lo hago, como lo he dicho antes, como una concesión a la retórica popular (*Animal Liberation* no fue escrito principalmente para filósofos). El vegetarianismo es, para mí, un medio para un fin más que un fin en sí mismo. Si debemos o no ser vegetarianos depende de una gran cantidad de hechos acerca de la situación en la que nos encontramos.

Algunos escritores encuentran esto extraño. Piensan en los vegetarianos como absolutistas morales, que mantendrán su creencia en la inmoralidad de comer carne en cualquier circunstancia. Cora Diamond, por ejemplo, escribe: "un rasgo curioso de la clase de argumento que ofrece Peter Singer [...] es que un vegetariano del tipo de Peter Singer debería sentirse perfectamente feliz comiéndose al infortunado cordero que acaba de ser arrollado por un auto".[5] ¿Por qué es curioso esto? Resulta curioso únicamente si asumimos que los vegetarianos están obligados a pensar que *siempre* está mal comer carne. Sin duda, algunos vegetarianos son absolutistas morales, así como hay pacifistas absolutos, antiabortistas absolutos y absolutistas de la verdad que nunca dirían una mentira. Por mi parte, rechazo todas estas formas de absolutismo moral.

Regan sugiere que, al basar el caso a favor del vegetarianismo en los derechos de los animales, yo "podría prescindir de la necesidad de investigar sistemáticamente las consecuencias probables de cambiar nuestros hábitos alimenticios" (p. 318). Esta sugerencia me parece bastante descaminada, análoga a decir al

---

[5] Cora Diamond, "Eating meat and eating people", *Philosophy* 53, n.° 206 (1978): 471-472.

presidente que, al basar su caso en el principio moral de que siempre es legítimo resistir a la agresión, puede prescindir de la necesidad de investigar sistemáticamente las consecuencias probables de una respuesta nuclear a iniciativas nucleares soviéticas. A diferencia de Regan, creo que siempre deberíamos averiguar lo más posible acerca de las consecuencias probables de nuestras acciones. Sin esta información, nuestras decisiones sobre lo que deberíamos hacer estarían sujetas a revisión a la luz de una información más completa.

II

Para pasar de la metodología al asunto sustantivo: ¿cuáles *son las implicaciones del utilitarismo para* nuestro tratamiento de los animales?

Cuando aplicamos el utilitarismo al asunto de cómo debemos tratar a los animales, un punto vital sobresale de inmediato. El utilitarismo, en su forma clásica, busca minimizar el dolor y maximizar el placer. Muchos animales no humanos pueden experimentar dolor y placer. (Quizás algunas formas más simples de vida animal no puedan hacerlo, pero dejaré de lado este matiz.) Por tanto, son entidades moralmente significativas. Tienen estatus moral. A este respecto, son como los seres humanos y se diferencian de las rocas.

Este es un punto sencillo, tan obvio que podemos olvidar su importancia. La dificultad de Regan para interpretar mi "principio de igualdad" puede deberse a que subestima la importancia de este punto, y de ahí su vana búsqueda posterior de algún principio utilitarista adicional de igualdad que yo pudiera sostener. El único principio de igualdad que sostengo es que los intereses de todo ser afectado por una acción deben ser tenidos

en cuenta y debe concedérseles el mismo peso que a los intereses semejantes de cualquier otro ser —lo que Regan llama el principio de "igualdad de intereses"—. Como él mismo lo concede, el utilitarismo presupone este principio. El principio de la igualdad de intereses solo explicita que, dado que el principio de utilidad es la única base de la moralidad, ningún otro precepto limitará su aplicación, ni afectará la forma como opera. Yo no sostengo ningún principio de "igualdad de tratamiento", excepto en la medida en que dar peso a los intereses de un ser es una forma de "tratamiento". Como lo dije en *Animal Liberation*: "El principio básico de igualdad no exige un *tratamiento* igual o idéntico; exige una igual *consideración*".[6]

La importancia del hecho de que el principio de utilidad confiera una condición moral a los animales y les dé a sus intereses igual peso que a los intereses semejantes de los seres humanos, reside en las consecuencias de negar a los animales esta igual condición moral, e históricamente, la mayor parte de los filósofos morales o bien les han negado por completo estatus moral a los animales, o han menospreciado sus intereses porque no son seres humanos. Así, Aristóteles pensó que todos los animales existen para beneficio del hombre. Aquino adoptó esta actitud, agregando que ni siquiera debemos caridad a los animales. Kant dijo que no tenemos obligaciones directas con ellos. Whewell, como lo vimos, pensó que es tan evidente que los animales no cuentan como iguales que consideró la implicación contraria como una objeción insuperable al utilitarismo. Más

---

[6] Peter Singer, *Animal Liberation* (New York: A New York Review of Book, 1975), 2. Las referencias posteriores en el texto son a esta edición.

recientemente, John Rawls ha negado a los animales un lugar en su teoría de la justicia, argumentando que debemos justicia únicamente a quienes tienen el concepto de justicia (excepto que se la debemos también a los niños humanos).[7]

Por tanto, es mucho lo que pueden hacer los utilitaristas para revisar la teoría moral en favor de los animales, solo con defender la tesis de que los intereses de ningún ser deben ser desconocidos o menospreciados sencillamente porque no es un ser humano. Más aún, debe enfatizarse que esta *es* realmente la posición utilitarista, pues existe una difundida equivocación según la cual el utilitarismo valora todo por su utilidad para los seres humanos. Así, quienes se oponen a la caza de ballenas critican las actitudes "utilitaristas" de los cazadores de ballenas, quienes consideran a estos animales como una cantidad de aceite, carne y ámbar gris. Este parece ser tan solo un uso popular, no filosófico, del término "utilitarista"; no obstante, análogamente, un distinguido filósofo como Stuart Hampshire ha caracterizado erróneamente el utilitarismo como una teoría que "pone al hombre en el centro mismo del universo, con sus estados de ánimo como fuente de todo valor en el mundo".[8]

---

[7] Para consultar las referencias, véase Singer, *Animal Liberation*, cap. 5. La discusión de Rawls se encuentra en la sección 77 de John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971).

[8] Stuart Hampshire, "Morality and Pessimism", en *Public and Private Morality,* editado por S. Hampshire (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), 2. La persistencia de Hampshire en esta caracterización equivocada es extraña, pues en un intercambio de cartas publicado en *The New York Review of Books*, del 20 de septiembre de 1973, pareció conceder que el utilitarismo tiene

Por consiguiente, el utilitarismo, correctamente comprendido, contrasta de manera radical con otras teorías éticas ampliamente difundidas respecto a la condición que atribuye a los animales. Debemos preguntarnos ahora si esta diferencia entre el utilitarismo y otras teorías éticas lleva a un contraste igualmente radical entre las prácticas que pueden justificarse con base en dichas teorías.

III

Sería una extraordinaria coincidencia que nuestras prácticas actuales, muchas de las cuales se basan en prestar poca o ninguna consideración a los intereses de los seres no humanos, maximizaran el placer y minimizaran el dolor, incluso cuando los placeres y dolores de los animales se tomaran plenamente en cuenta.[9] Tampoco es esto lo que sostienen Regan ni mis otros críticos. De manera casi unánime, ellos reconocen que los controles sobre el uso de los animales en experimentos deben ser más fuertes, y que los métodos de cría intensiva de animales infligen aflicción innecesaria a pollos, cerdos y terneros de engorde. Por tanto, el desacuerdo entre nosotros no se refiere a si las prácticas actuales son,

---

en cuenta a todos los seres y, por lo tanto, no puede ser descrito como antropocéntrico.

9 En *Animal Liberation* presento varios ejemplos de las actitudes hacia los animales implícitas —y a menudo explícitas— en la industria ganadera; aquí tenemos otro ejemplo de un reciente folleto del Departamento de Agricultura de New South Wales sobre la vivienda de los cerdos: "Una granja porcina debe imaginarse de manera similar a una fábrica, con la materia prima (ganado de cría y levante) entrando por un extremo y el artículo terminado (cerdo y tocino) saliendo por el otro".

cuando se las juzga con criterios utilitaristas, ideales. Coincidimos en que no lo son. La pregunta es si la condena utilitarista de tales prácticas implica que deberíamos pasarnos a una dieta vegetariana.

Hay tres maneras en las que una condena utilitarista del tratamiento de los animales en las granjas podría no llegar a implicar que debiéramos seguir una dieta vegetariana. Primero, si la objeción no está dirigida contra toda cría y asesinato de animales para el consumo, sino únicamente contra métodos particulares de criarlos y matarlos, pareciera que podríamos evitar la necesidad del vegetarianismo al restringir nuestra dieta a la carne de animales que no sean criados o matados con métodos que impliquen sufrimiento. Segundo, podríamos argumentar que, por malas que sean las granjas industriales, las consecuencias de eliminarlas no son claramente mejores que aquellas de continuar con ellas. Y, tercero, quienes admiten que sería mejor eliminar las granjas industriales pueden negar que haya una conexión utilitarista entre esta conclusión y la obligación de evitar el consumo de los productos de estas granjas.

El primero de estos tres intentos de negar la necesidad moral del vegetarianismo —el argumento de que *no está mal comer animales que hayan tenido una vida* placentera y luego hayan sido matados compasivamente— suscita profundos interrogantes sobre el valor de la vida y la legitimidad de considerar a una nueva generación de animales felices como sustituto de aquellos que fueron consumidos. Recientemente he discutido estas cuestiones en otros lugares, así que aquí solo me referiré brevemente a ellas. Aun cuando acepto que, en circunstancias particulares, es posible que no exista una objeción utilitarista directa al uso de algunos animales

para el consumo, estas no son las circunstancias en las que nos encontramos aquellos de nosotros que debemos depender habitualmente de las fuentes comerciales de carne.[10] Más aún, incluso en la ausencia de objeciones utilitaristas directas al consumo de animales que hayan vivido felizmente y muerto sin dolor, hay una objeción indirecta. En *Animal Liberation* la formulo de la manera siguiente: "Si estamos preparados a tomar la vida de otro ser meramente para satisfacer nuestro gusto por un tipo particular de comida, entonces este ser no es más que un medio para un fin" (p. 172).

Esta proposición llevó a Leslie Pickering Francis y a Richard Norman a sostener que, cuando enfrento dificultades, regreso a una especie de objeción kantiana al uso de los animales como medios.[11] Si hubieran citado también las dos frases siguientes, habrían podido ver que mi argumento sigue siendo utilitarista, aun cuando adopta una perspectiva a más largo plazo:

> Con el tiempo, llegaremos a considerar a los cerdos, el ganado y los pollos como cosas destinadas a nuestro uso, con independencia de lo fuerte que sea nuestra compasión; y cuando descubramos que, para continuar obteniendo suministros de los cuerpos de estos animales a un precio que podamos pagar, es necesario cambiar un poco sus condiciones de vida, es poco probable que consideremos

---

[10] Ver Peter Singer, "Killing humans and killing animals", *Inquiry* 22 (1979): 145-156; "Animals and the value of life," en *Matters of Life and Death,* editado por Tom Regan (New York: Random House, 1980), 218-259; y *Practical Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), cap. 5.

[11] Pickering y Norman, "Some animals are more equal than others", 517.

estos cambios de manera muy crítica. La granja industrial no es más que la aplicación de la tecnología a la idea de que los animales son medios para nuestros fines.

Este es un argumento del tipo "ladera resbaladiza": sin importar qué tan compasivas sean nuestras intenciones originales, mientras continuemos comiendo animales existe el peligro de deslizarnos de nuevo a los métodos actuales de tratarlos. Confieso que en otros contextos —el debate acerca de la eutanasia, por ejemplo— he criticado los argumentos de este tipo. Es un asunto de opinión, en cada caso, determinar si el riesgo de deslizarnos es real o imaginario. Es posible que haya sido insuficientemente crítico de mi propio uso del argumento, pero no me he convertido en un kantiano.

IV

La segunda manera de argumentar que el utilitarismo no lleva al vegetarianismo es aquella en la que insiste Regan. Se trata, dice, de una cuestión enormemente compleja determinar si el sufrimiento indudable ocasionado a los animales por el presente sistema excede tanto los placeres que la gente deriva de comer animales como la perturbación que causaría la eliminación de las granjas industriales a la vida de quienes dependen de criar animales para el consumo. Quizás lo sea, afirma Regan, pero no he comenzado siquiera a mostrarlo.

Es cierto que la cuestión es complicada y no he realizado todos los cálculos implicados en ella. Pero he comenzado. El primer paso era mostrar cuánto sufrimiento infligen los métodos modernos de cría a los animales. Este fue el objeto del largo capítulo tercero de *Animal Liberation*, mi recuento de aquello

que Regan llama —y acepta que en realidad lo son— "los repugnantes detalles" del funcionamiento de las granjas industriales.

El segundo paso consistió en mostrar que una dieta vegetariana no implica grandes sacrificios, ni para nuestra salud ni para alimentar la creciente población mundial ni para los placeres del paladar. Este fue el objeto del cuarto capítulo y del anexo sobre cocina. Respecto a los placeres del gusto, Regan me critica por describirlos como "triviales". Pienso todavía que los placeres del gusto —que no son iguales a los placeres de comer— son relativamente triviales comparados con los intereses, por ejemplo, de un cerdo de poderse mover libremente, mezclarse con otros animales y, en general, evitar el tedio y el confinamiento de la vida en una granja industrial. Pero lo que debería enfatizar no es tanto la falta de importancia de los placeres del gusto, como la falta de importancia de la diferencia en el placer entre comer carne animal y comer comida vegetariana. Si la carne animal fuese uniformemente deliciosa y la comida vegetariana uniformemente espantosa, admitiríamos que el caso a favor del vegetarianismo sería más débil. Philip Devine estaba en lo cierto cuando conjeturó que "quizás las recetas y otras cosas que Singer incluye en el apéndice de su libro no son meras ayudas para una vida virtuosa y feliz, sino parte esencial de su argumento".[12]

El tercer paso en los cálculos sería considerar la probable pérdida de utilidades para las personas involucradas en la cría de animales que resultaría si todos nos volviéramos vegetarianos. Esto no lo he hecho,

[12] Devine, "The moral basis of vegetarianism", 491.

en buena parte porque supuse que cualquier pérdida semejante de utilidades sería superada a largo plazo por los beneficios, tanto para los animales como para los seres humanos. Digo "animales y seres humanos" porque, aun cuando Regan tiene razón al afirmar que cualquier utilitarista debería incluir esta pérdida de utilidades en sus cálculos, si hemos de mirar objetivamente la cuestión, deberíamos incluir tanto las ganancias incidentales como las pérdidas incidentales. En *Animal Liberation* sostuve —como lo hicieron muchos otros que no se preocupan especialmente por los animales— que una reducción en la cantidad de carne animal consumida por los occidentales liberaría enormes cantidades de granos, fríjoles de soya y otros alimentos vegetales de alta calidad —que ahora se usan como alimento para los animales— para el consumo por parte de seres humanos hambrientos y desnutridos que no pueden costear los precios de estos cultivos que pagan los granjeros industriales. La ganancia en utilidad únicamente por este concepto podría superar por mucho las pérdidas de los productores de animales. Luego agregamos la posible reducción de sufrimiento humano derivado de enfermedades del corazón y cáncer de estómago y de colon que podría aportar una dieta vegetariana. Finalmente, habría beneficios ambientales derivados de poner fin a las granjas industriales, que hacen un uso intensivo de la energía y enfrentan problemas para deshacerse de las enormes cantidades de desechos animales que concentran en un solo lugar.[13]

Supongamos que dejamos de lado estos beneficios y nos concentramos únicamente en las ventajas para los

[13] Para detalles adicionales sobre estos asuntos, véase James Mason y Peter Singer, *Animal Factories* (New York: Crown, 1980).

animales y las pérdidas para los productores de animales. De todas formas parecería que, si la elección es entre perpetuar o eliminar las granjas industriales, el principio de utilidad nos dice que debemos eliminarlas. Si bien esto ciertamente tendrá costos para mucha gente, estos se darán únicamente una vez. No hay razones para creer que trabajar en una granja industrial sea una manera particularmente placentera de ganarse la vida; visitar una de ellas sugiere fuertemente lo contrario. Es la perturbación de una vida y una ocupación asentadas lo que causa la pérdida de utilidad. Ahora, o bien las granjas industriales desaparecerán eventualmente —en cuyo caso los costos de la transición solamente se postergan— o los animales seguirán sufriendo en ellas por siempre. Comparemos la prolongación indefinida del sufrimiento animal con los costos de la transición, en los que se incurre solo una vez, y creo que mientras demos a los intereses de los animales igual consideración que a los de los seres humanos, la respuesta es clara.

Podría decirse que la mejor solución no sería la perpetuación de las granjas industriales ni su súbita eliminación, sino una terminación gradual que le permitiría a la industria aminorar su ritmo de manera ordenada. Pero es probable que esto suceda en cualquier caso. No abrigo ilusiones de ver que el vegetarianismo se tome a Estados Unidos en un día. Si el movimiento vegetariano tiene algún éxito, lo alcanzará de una manera lo suficientemente gradual como para que las granjas industriales desaparezcan en el transcurso de muchos años. Con base en el utilitarismo, esto es lo que deseamos.

V

El utilitarista vegetariano se encuentra en un terreno sólido cuando argumenta que las granjas industriales y las otras crueldades implicadas en la producción comercial de animales a gran escala deberían terminar. El problema final es establecer el vínculo entre este objetivo y la obligación de volverse vegetariano. En *Animal Liberation* probé dos maneras de forjar este vínculo. Una fue siguiendo la observación de George Bernard Shaw de que lo seguiría a la tumba un rebaño de animales de variadas especies, todos agradecidos por haber sido librados de la matanza por su dieta vegetariana. En defensa de la seria idea que se encuentra detrás de esta imagen ligera afirmé que, dado que convertirse en vegetariano reduce la demanda general de carne animal, una persona podría suponer que disminuyó las ganancias de la industria animal y que, por tanto, redujo el número de animales criados por los granjeros industriales. Incisivas críticas a esta tesis por parte de Michael Martin, Philip Devine, R. G. Frey y Peter Wenz me persuadieron de que había formulado erradamente el argumento. La pérdida de un consumidor de los millones que compran carne animal hace una diferencia tan insignificante que es imposible decir que afecta el número de animales criados y matados. Como lo dice Wenz: "Hay umbrales debajo de los cuales una alteración en la demanda no tiene absolutamente ningún efecto en el precio, la utilidad y la producción".

Ello es verdad; pero esto igualmente implica que un gran número de consumidores que rechacen la carne animal debe hacer una diferencia. Quizás por cada 10.000 vegetarianos haya una unidad menos de las 20.000 unidades de pollo que de otro modo habría.

Quizás no: esto es solo un ejemplo y no tengo idea cuál sería la cifra correcta; pero debe haber algún punto en el cual el número de vegetarianos hace una diferencia en el tamaño de la industria avícola. Debe haber una serie de umbrales, ocultos por el sistema de mercado de la distribución, que determina cuántas granjas industriales existirán. En este caso, una persona vegetariana más no hará ninguna diferencia a menos que esa persona, añadida a otras que ya son vegetarianas, reduzca la demanda por debajo del umbral en el que una nueva granja industrial se habría establecido (o una existente habría seguido en producción, si la industria está declinando).

Al considerar la propia decisión de ser vegetariano, puede parecer frustrante que no sea posible estar seguro de haber salvado siquiera un único animal de una vida miserable en una granja industrial; pero desde una perspectiva utilitarista, realmente no hace ninguna diferencia si cada vegetariano es personalmente responsable de salvar de este destino a diez pollos al año, o si un vegetariano en 10.000 hace la diferencia que salvará a 100.000 aves. El utilitarismo juzga a las acciones por sus consecuencias probables y, por tanto, califica la certidumbre de salvar diez pollos como igual a la oportunidad de 1 en 10.000 de salvar 100.000. Mientras no tenga idea de si mi propia decisión de ser vegetariano es o no la decisión que lleva a la demanda de pollos *más abajo del umbral*, la *fuerza* de esta razón para ser vegetariano no se verá afectada.[14]

---

[14] Bert Gruzalski llega a una conclusión análoga a través de un camino algo diferente en su artículo inédito, "The case against raising and killing animals for food". Agradezco a Gruzalski

La segunda manera como intenté vincular el vegetarianismo con la meta de poner fin a la explotación de los animales fue describiendo el convertirse en vegetariano como "el *paso más práctico y efectivo*" que podemos dar para terminar la explotación de los animales.[15] Es posible que esta tesis también haya sido formulada de manera imprudente. (Si hubiera escrito principalmente para filósofos, habría tenido más cuidado.) Algunas personas, hábiles en publicidad y en cabildeo, pueden hacer más para acabar con la explotación de los animales mediante campañas políticas que dejando de comer carne animal. Es posible que *únicamente* convertirse en vegetariano, sin hacer nada más para cambiar la manera como tratamos a los animales, no tenga efecto alguno. Pero no defiendo esta forma de vegetarianismo pasivo.

Defiendo el vegetarianismo como algo que "apuntala, hace consistente y da significado a todas nuestras otras actividades en favor de los animales".[16] Sigo convencido de que, para quienes se preocupan por cambiar la situación de los animales en nuestra sociedad, el vegetarianismo tiene verdadera importancia práctica. Ofrece una respuesta irrefutable a la tesis, repetida a menudo, según la cual necesitamos granjas industriales para alimentar a nuestra creciente población. Permite a la persona que hace campaña en favor del bienestar animal derrotar los ataques *ad hominem*, por ejemplo: "¿Cómo puede objetar que se maten las focas cuando usted come cerdos y terneros?" Eliminar la propia

haberme dado una copia de su artículo y haber discutido este tema conmigo.

[15] Singer, *Animal Liberation*, 173.

[16] *Ibid.*, 171.

implicación personal con la producción de animales para el consumo facilita adoptar una visión imparcial de la industria animal, y evita comprometer los intereses de los animales con el interés propio como consumidor de animales. Apelar al público para que no compre el producto de las granjas industriales puede ser parte importante de una campaña contra ellas. Presenta una perspectiva amenazadora para los granjeros —perspectiva que está comenzando a advertirse en las revistas sobre producción de animales— y permite a quienes apoyan la campaña contra las granjas industriales hacer un compromiso personal que va más allá de firmar peticiones y redactar cartas a sus representantes elegidos. No es posible pedir convincentemente a otros que lo hagan cuando no lo hacemos nosotros mismos. (A menos que uno consuma carne animal en secreto, lo cual no parece ameritar la hipocresía y el riesgo de ser descubierto que ello implica.)

Finalmente, convertirse en vegetariano es una manera de atestiguar la profundidad y sinceridad de la propia creencia en el carácter inmoral de lo que estamos haciendo a los animales. Quizás en una sociedad de filósofos sofisticados no sería necesario atestiguar la propia sinceridad de esta manera, porque los filósofos sofisticados comprenderían que uno puede oponerse sinceramente a la explotación de los animales en granjas industriales mientras continúa comprando y disfrutando el producto de estas mismas granjas. Pero para la mayor parte de los miembros de nuestra sociedad esto parecería, como le parece al ficticio viajero chino de Oliver Goldsmith, una "extraña contradicción en la conducta".

Devine, Phillip. "The moral basis of vegetarianism". *Philosophy* 53, n.° 206 (1978): 481-505.

Diamond, Cora. "Eating meat and eating people". *Philosophy* 53, n.° 206 (1978): 471-472.

Frey, R. G. *The Ethics of Eating Meat* (inédito).

Hampshire, Stuart. "Morality and pessimism". En *Public and Private Morality,* editado por S. Hampshire. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

Martin, Michael. "A moral critique of vegetarianism". *Reason Papers,* n.° 3 (1976): 13-43.

Mason, James y Peter Singer. *Animal Factories.* New York: Crown, 1980.

Pickering Francis, Leslie y Richard Norman. "Some animals are more equal than others". *Philosophy* 53, n.° 206 (1978): 507-527.

Rawls, John. *A Theory of Justice.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971.

Regan, Tom y Peter Singer, eds. *Animal Rights and Human Obligations.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1976.

Regan, Tom. "Utilitarianism, vegetarianism and animal rights". *Philosophy and Public Affairs* 9, n.° 4 (1980): 305-324.

Singer, Peter. "Animals and the value of life". En *Matters of Life and Death,* editado por Tom Regan, 218-259. New York: Random House, 1980.

Singer, Peter. "Killing humans and killing animals", *Inquiry* 22 (1979): 145-156.

Singer, Peter. "Sidgwick and reflective equilibrium". *The Monist* 58, n.° 3 (1974).

Singer, Peter. *Animal Liberation.* New York: A New York Review of Book, 1975.

Singer, Peter. *Practical Ethics.* Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Towsend, Aubrey. "Radical vegetarians". *Australian Journal of Philosophy* 57, n.° 1 (1979): 85-93.

Wenz, Peter. "Act-Utilitarianism and animal liberation". *The Personalist* 60, n.° 4 (1979): 423-428.

CONTRACTUALISMO Y DERECHOS ANIMALES*

Mark Rowlands

* Traducción del inglés de "Contractarianism and animal rights", *Journal of Applied Philosophy* 14, n.° 3 (1997): 235-247.

Se cree, por lo general, que los enfoques contractualistas a la moralidad no prestan ningún apoyo a los amigos de los derechos de los animales. Las aproximaciones contractualistas, se supone, son incapaces de asegurar la concesión de una condición moral *directa* a los animales no humanos, aun cuando pueden ser compatibles con conceder una condición moral *indirecta*, en la medida en que los animales ocupan un lugar en los afectos de los seres humanos, los portadores directos de la condición moral. La razón de lo anterior es que los animales no humanos, se presume, no son agentes racionales, y las aproximaciones contractualistas incluyen únicamente a los agentes racionales. Así, por ejemplo, según Carruthers:

> La moralidad es descrita aquí [i.e. según el enfoque contractualista] como un sistema de reglas establecido para gobernar la interacción de agentes racionales dentro de la sociedad. Por lo tanto, parece inevitable, a primera vista, que únicamente se les asigne derechos directos a los agentes racionales según este enfoque. Puesto que son

> los agentes racionales quienes deben elegir el sistema de reglas, y lo eligen de acuerdo con sus propios intereses, será solo la posición de los agentes racionales la que se encuentre protegida por las reglas. No parece haber razón alguna para asignar derechos a agentes no racionales. Los animales, por consiguiente, no tendrán una condición moral bajo el contractualismo de Rawls, en la medida en que no cuentan como agentes racionales.[1]

Carruthers, desde luego, suscribe esta conclusión y considera, de hecho, como una *fortaleza* de las aproximaciones contractualistas el que no asignen derechos directos a los animales no humanos. No obstante, esta visión del contractualismo parece compartida tanto por enemigos *como* por amigos de los derechos de los animales. Así, Tom Regan escribe: "ella [la posición de Rawls] niega sistemáticamente que tengamos deberes directos con aquellos seres humanos que no tengan un sentido de la justicia —los niños pequeños, por ejemplo, y muchos seres humanos mentalmente discapacitados—".[2]

Regan comparte con Carruthers la presuposición de que el contractualismo, tal como lo presenta Rawls, se aplica únicamente a los agentes racionales. Y puesto que muchos, si no todos, los animales no humanos no pueden ser considerados como agentes racionales, las aproximaciones contractualistas no les asignarán derechos morales directos.

---

1 Peter Carruthers, *The Animal Issue* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 98-99.

2 Tom Regan, "The case for animal rights", en *In Defence of Animals,* editado por P. Singer (Oxford: Basil Blackwell, 1985), 17. Para una crítica más detallada del contractualismo ofrecida por Regan, ver su libro *The Case for Animal Rights* (California: University of California Press, 1983).

Pienso que esta idea puede ser puesta en duda desde diversos aspectos. Desde luego, la forma de todo o nada en la que tiende a darse la discusión de la racionalidad no humana es eminentemente objetable, tanto teórica como metodológicamente. No obstante, supondré, en gracia del argumento, que ningún animal no humano es un agente racional. Lo que argumentaré es que no hay nada en el contractualismo *per se* que exija que el contrato se restrinja a los agentes racionales. El hecho de que quienes *redactan* el contrato deban ser concebidos como agentes racionales no implica que sus *receptores*, esto es, los individuos protegidos por los principios de moralidad encarnados en el contrato, deban ser agentes racionales. De hecho, sostendré que, de acuerdo con una comprensión correcta del contractualismo, la conclusión contraria resulta ser la verdadera. Si se aplica de manera consistente una posición contractualista, los beneficiarios de la protección ofrecida por el contrato *deben* incluir no solo a agentes racionales, sino también a agentes no racionales.

En este artículo me centraré solo en una de las formas de contractualismo, la versión de Rawls, pues esta es (merecidamente) la más influyente.[3] Debe señalarse, sin embargo, un punto de contraste. A Rawls le interesa primordialmente la filosofía política, y usa su aplicación del contractualismo para determinar la naturaleza de las estructuras e instituciones básicas de una sociedad justa. Yo me propongo usar la idea contractualista en un sentido un poco más amplio, como una posición que ofrece una teoría general de la moralidad; esto es, proveyendo un marco para la asignación de derechos

[3] John Rawls, *A Theory of Justice* (New York: Oxford University Press, 1971).

morales en general y no solo de derechos políticos del tipo discutido por Rawls. Esto es, la clase de argumentos elaborados por Rawls serán concebidos como premisas que, en principio, permiten derivar principios generales de moralidad, y no sencillamente principios que vinculan a los individuos con estructuras sociales básicas. Aun cuando esto difiere en su alcance de la posición de Rawls, esta aplicación de la idea del contrato no es, desde luego, idiosincrásica en absoluto.

Contractualismo y derechos animales: la visión ortodoxa

Las ideas que constituyen el centro conceptual del contractualismo de Rawls son aquellas de la *posición original* y la noción asociada del *velo de ignorancia.* Para Rawls, la manera de pensar sobre cuál sería una organización justa de la sociedad es imaginar sobre qué principios estarían de acuerdo personas a quienes se les negara el conocimiento de algunos hechos sobre sí mismas. Las personas se encuentran, entonces, en la posición original, y los hechos de los que no tienen conocimiento son excluidos por el velo de ignorancia. La clase de hechos excluidos por el velo puede ser dividida en dos tipos. Primero, quienes ocupan la posición original no conocen su situación socioeconómica en la sociedad, como tampoco conocen cuáles son sus talentos o dotes naturales. Segundo, no conocen sus propias concepciones del bien; es decir, dado que hay conjuntos alternativos de creencias posibles sobre cómo se debería vivir la propia vida, quienes ocupan la posición original no saben qué conjunto de creencias sostendrán.

Al desarrollar el argumento de manera más general, como se indica antes, la idea sería que las reglas correctas de la moralidad serían aquellas elegidas por agentes racionales que, aun cuando tienen conocimiento de las verdades *generales* de la psicología, la sociología, la economía, etc., no tienen acceso a ningún conocimiento de los hechos *particulares* sobre sí mismos y sus circunstancias (v. gr. su inteligencia, fortaleza física, cualidades de carácter, deseos, posición socioeconómica, concepción del bien, etc.).

Los ocupantes de la posición original se conciben como *racionales*. Y si bien no sufren de envidia, se preocupan por colocarse en una posición tan ventajosa como sea posible una vez que se levante el velo de ignorancia. Es la racionalidad de los ocupantes lo que ofrece la base de la idea de que el contractualismo es incompatible con la asignación de derechos morales directos a los animales no humanos. Más precisamente, el siguiente tipo de argumento parece subyacer a esta idea:

P1. Los ocupantes de la posición original son agentes racionales.
P2. Es a estos agentes racionales a quienes corresponde formular el contrato y los principios de moralidad que encarna.
P3. Por tanto, el contrato y los principios de moralidad que encarna se aplican únicamente a los agentes racionales.
P4. Pero los animales no humanos no son agentes racionales.
P5. Por tanto, el contrato y los principios de moralidad que encarna no se aplican a los animales no humanos.

P6. Pero solo poseen derechos morales directos aquellos individuos subsumidos bajo el contrato y los principios de moralidad que este encarna.

C. Por tanto, los animales no humanos no poseen derechos morales directos.

Me referiré a este como *el argumento contractualista ortodoxo referido a los animales* (Acora–Okawa por sus siglas en inglés). Este argumento es, desde luego, compatible con que los no humanos posean derechos indirectos. Si yo, como poseedor de derechos morales directos, estoy emocionalmente apegado a mi perro, de manera que dañarlo me molestaría de algún modo, entonces yo podría tener un derecho *prima facie* a exigir que usted no le haga daño a mi perro. Mi perro no tiene derecho a que usted no lo dañe, pero yo tengo un derecho a que mi perro no sea dañado por usted. Y cualquier daño ocasionado a mi perro por usted es una violación, no de los derechos de mi perro (puesto que no los tiene), sino de los míos.

Como Regan (acertadamente) señala, si el contractualismo se entiende en este sentido, entonces resultará difícil que garantice derechos directos a muchos animales humanos.[4] Los animales humanos que sufren de senilidad avanzada, cierto tipo de daño cerebral, e incluso los niños humanos de corta edad no satisfacen los requisitos sobre los que se insiste habitualmente para ser miembro de la comunidad de los agentes racionales. Por consiguiente, una aplicación directa de la idea contractualista, como fue interpretada más arriba, dejaría

---

[4] Regan, *The Case for Animal Rights*, 163-93.

también a este grupo de animales humanos sin derechos directos. Y un contractualista como Carruthers, que interpreta la idea contractualista de esta manera, debe hacer maromas intelectuales para incluir de nuevo a estos seres humanos en el conjunto de individuos con derechos directos (su solución consiste en apelar a laderas resbaladizas y a la estabilidad social de manera muy poco convincente).[5]

Sin embargo, sostendré que es incorrecto interpretar el contractualismo en los términos de la argumentación anterior. Es decir, no hay nada en el contractualismo mismo que implique que el alcance del contrato no se extiende más allá de los agentes racionales. En otras palabras, la falacia del argumento anterior reside en el paso de P2 a P3. Una comparación con la actitud de Regan frente al contractualismo puede resultar iluminadora a este respecto.[6] Regan parece sostener que i) si el contractualismo es un posición consistente, entonces no puede negar derechos directos a los animales no humanos y, al mismo tiempo, asignarlos a animales humanos no racionales; no obstante, ii) el contractualismo sí le asigna derechos a seres humanos no racionales mientras se los niega a animales no humanos y, por consiguiente, iii) el contractualismo es una posición inconsistente y no puede ser utilizada para sustentar la asignación de derechos morales directos a los animales no humanos. Yo, por el contrario, argumentaré que i) el contractualismo es perfectamente capaz de asignar derechos morales directos *tanto* a los seres humanos no racionales *como* a los animales no humanos y, por tanto, ii) que el contractualismo es una posición consistente

---

[5] Carruthers, *The Animal Issue,* 114-121.

[6] Regan, *The Case for Animal Rights*, 163-93.

que puede ser usada para sustentar la asignación de derechos morales directos a animales no humanos.

Comprender a Rawls

En *A Theory of Justice,* Rawls argumenta a favor de dos principios de justicia distributiva:

> Primer Principio – Cada persona debe tener un igual derecho al más extenso sistema total de iguales libertades básicas compatible con un sistema análogo de libertad para todos.
> Segundo Principio – Las desigualdades sociales y económicas deben ser tratadas de manera que sean a la vez:
> a) Para el mayor beneficio de los menos favorecidos, consistente con el principio del ahorro, y
> b) vinculadas con cargos y posiciones abiertos a todos bajo condiciones de igualdad imparcial de oportunidad.[7]

(Defiende, asimismo, diversas reglas de prioridad que no son pertinentes para las inquietudes de este artículo.)

Es importante advertir, sin embargo, que Rawls tiene *dos* argumentos esenciales a favor de estos principios y no, como se cree habitualmente, uno.[8] El primer tipo de argumento funciona al contrastar su teoría con lo que él cree que es la ideología prevaleciente respecto a la justicia distributiva, esto es, el ideal de la igualdad de oportunidad (v. gr. "igualdad liberal" en la terminología

---

[7] Rawls, *A Theory of Justice,* 302-303.

[8] Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1990), 55 y ss.

de Rawls). Argumenta que su teoría se adecua mejor a nuestras consideradas intuiciones respecto a la justicia, y que describe de manera más consistente los ideales mismos de imparcialidad que sustentan la ideología prevaleciente. Propongo llamarlo el argumento de la *igualdad intuitiva*. Me referiré al segundo argumento como el del *contrato social*. Los principios de la justicia se defienden mostrando que son aquellos que adoptarían agentes racionales en la posición original. Rawls, desde luego, ha puesto un énfasis mucho mayor en el argumento del contrato social, y esto ha llevado a muchas personas a pasar por alto el de la igualdad intuitiva. Sin embargo, como intentaré mostrarlo, el primero depende de manera crucial del segundo.

De manera general, la base de lo que he llamado el argumento de la *igualdad intuitiva* sería la siguiente:

P1. Si un individuo I no ha hecho nada para merecer la posesión de una propiedad P, entonces no tiene derecho moral a P.
P2. Si I no tiene derecho moral a P, entonces I no tiene derecho moral a cualesquiera beneficios que se deriven de la posesión de P.
P3. Para cualquier individuo I, existe un conjunto C de propiedades [P_1, P_2, ...P_n] que I posee sin haber hecho nada para merecer tal posesión.

C. Por tanto, para cualquier individuo I, existe un conjunto C de propiedades tal que I no tiene derecho moral a los beneficios que se derivan de la posesión de C.[9]

---

[9] Rawls, *A Theory of Justice*, 100-108.

En otras palabras, si una propiedad es *inmerecida* en el sentido de que su poseedor no ha hecho nada para merecer su posesión, entonces su poseedor no tiene derecho moral a cualesquiera beneficios que deriven de esta posesión. La posesión de la propiedad es un asunto moralmente arbitrario y, por tanto, no puede ser utilizada para determinar el derecho moral de su poseedor.

Como lo afirmé antes, el argumento de la igualdad intuitiva es compatible tanto con la posición que Rawls va a defender como con la ideología prevaleciente de la igualdad liberal. Y el argumento de Rawls juega con esta compatibilidad. Lo distintivo del uso que hace Rawls de este argumento es el espectro de propiedades que considera como moralmente arbitrarias. Es un lugar común afirmar que nacer dentro de cierta posición en la sociedad —en un particular grupo social y económico— es una propiedad inmerecida y, por ello, moralmente arbitraria. Y, por tanto, no tenemos un derecho moral a los beneficios que deriven de la posesión de esta propiedad. En otras palabras, las desigualdades económicas y sociales son inmerecidas y, por ello, es injusto que el destino personal se vea mejorado o perjudicado por esta inmerecida desigualdad. Es esta presuposición la que subyace a la política de lo que Rawls llama la igualdad liberal y a la que identifica con la ideología liberal prevaleciente. No obstante, Rawls argumenta que lo mismo puede decirse de las desigualdades en talentos o capacidades naturales. Nadie merece haber nacido con dotes atléticas, asombrosamente guapo o con un CI de 153, como tampoco merece haber nacido perteneciendo a cierta clase, sexo o raza. Por consiguiente, si es injusto que alguien se beneficie de propiedades socioeconómicas inmerecidas, entonces debe ser igualmente injusto que se beneficie de talentos

naturales inmerecidos. El razonamiento en ambos casos es el mismo. Así, Rawls considera que su argumento ofrece una expresión más coherente y teóricamente penetrante de los presupuestos mismos que subyacen a la explicación liberal prevaleciente.

El argumento del *contrato social* se desarrolla de la manera siguiente: imaginamos una llamada *posición original* cuyos ocupantes se encuentran detrás de un *velo de ignorancia*.

> Nadie conoce su lugar en la sociedad, su posición de clase o condición social, y nadie conoce tampoco su suerte en la distribución de cualidades y capacidades naturales, su inteligencia, su fuerza y otras semejantes. Supondré incluso que las partes no conocen sus concepciones del bien ni sus tendencias psicológicas especiales. Los principios de la justica se eligen detrás de un velo de ignorancia. Esto garantiza que nadie se vea favorecido o perjudicado en la elección de principios por el resultado del azar natural o la contingencia de las circunstancias sociales. Puesto que todos están situados de manera similar y nadie puede diseñar principios que favorezcan su condición particular, los principios de justicia son el resultado de un acuerdo o negociación imparciales.[10]

Muchos críticos han objetado la noción de una posición original con base en que no es posible imaginar la naturaleza del ser que la ocupa. ¿Qué queda de uno mismo cuando el conocimiento de las circunstancias antes enumeradas está excluido? Resulta difícil, y probablemente imposible, imaginar qué clase de ser

[10] *Ibid.*, 12.

podría quedar después de estos paréntesis. Así, muchos críticos comunitaristas de Rawls han argumentado que está comprometido con una imagen metafísicamente espuria del individuo.[11]

Esta crítica está descaminada. El velo de ignorancia no es la expresión de una teoría metafísica de la persona, y tampoco la implica. Más bien, es una prueba intuitiva de imparcialidad. Así como podemos tratar de garantizar una división equitativa de la torta al asegurarnos de que la persona que la corta no sepa qué pedazo obtendrá, de igual manera podemos garantizar una distribución imparcial de derechos al asegurarnos que quienes puedan influir en el proceso de selección en su favor, debido a su mejor posición, no puedan hacerlo. Análogamente, la noción del contrato, en manos de Rawls, no debe confundirse con ningún acuerdo —real *o* hipotético—; debe tomarse como un recurso para excluir las implicaciones de ciertas premisas respecto a la igualdad moral de las personas. Es decir, la idea de la posición original es usada como un recurso heurístico para modelar la noción de la igualdad moral de los individuos.

De esta manera, no hay una concepción metafísica dudosa del ser encarnado en la posición original. Primero, el concepto de la posición original no exige que haya realmente un ser, o seres, que habiten esta posición. En otras palabras, Rawls no está comprometido con la posibilidad *metafísica* de que haya ocupantes de la posición original. Segundo, el concepto de la posición original no implica siquiera que sea posible imaginar la naturaleza de sus ocupantes. Esto es, Rawls no está

[11] Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

comprometido siquiera con la posibilidad *conceptual* de un ser existente detrás del velo de ignorancia. De hecho, Rawls es muy claro sobre la condición heurística del concepto, pues escribe:

> Algunos pueden objetar que la exclusión de casi toda información particular hace difícil captar qué se quiere decir con la posición original. Por tanto, puede ser útil observar que una o más personas pueden entrar en cualquier momento a la posición original, o quizás mejor, simular las deliberaciones de esta situación hipotética, simplemente razonando de acuerdo con las restricciones apropiadas [...] Decir que cierta concepción de justicia será elegida en la posición original equivale a decir que una deliberación racional que satisfaga ciertas condiciones y restricciones llegaría a determinada conclusión.[12]

Se puede ingresar a la posición original al convertirse en un ser radicalmente despojado de toda propiedad, sino al razonar de acuerdo con ciertas restricciones. Más precisamente, podemos ponernos en la posición original sencillamente al imaginarnos sin ciertos atributos naturales que de hecho tenemos, o sin cierta concepción de la vida buena en la que realmente creemos. Esto *no* requiere que nos imaginemos sin *ningún* atributo natural o sin *ninguna* concepción de la vida buena. Exige, simplemente, que podamos poner entre paréntesis estos rasgos nuestros uno a uno, gradualmente. Rawls indica que proseguirá hablando en términos de la posición original porque este discurso es más "económico y sugerente", y saca a la luz ciertos rasgos esenciales del

[12] Rawls, *A Theory of Justice*, 138.

mismo que, de otra manera, podrían pasarse por alto. El concepto de la posición original es, entonces, heurístico en todo sentido.

Es importante advertir que el argumento de la igualdad intuitiva y el del contrato social no son independientes entre sí, sino que, por el contrario, se refuerzan mutuamente. Se ha objetado el argumento de Rawls con base en que amaña la descripción del velo de ignorancia de manera que produzca los principios de justicia que él requiere (v. gr. el principio de diferencia).[13] Este tipo de objeción, sin embargo, está mal concebido, puesto que Rawls está perfectamente dispuesto a admitirlo. Reconoce que "por cada concepción tradicional de la justicia hay una interpretación de la situación inicial en la que sus principios son la solución preferida".[14] Existen muchas descripciones de la posición original que son compatibles con el objetivo de crear un proceso justo de decisión, y el principio de diferencia no sería elegido en todas ellas. Por tanto, para determinar qué principios serían elegidos en la posición original, debemos saber primero qué descripción de la posición original queremos aceptar. Y, según Rawls, una de las razones para elegir una descripción de la posición original es que tenga como resultado principios que encontremos intuitivamente admisibles. Esto es, una manera importante de justificar una descripción de la posición original es que tenga como resultado la clase de principios que surgieron del argumento de la igualdad intuitiva. Por

---

[13] Richard M. Hare, "Rawls' Theory of Justice", en *Reading Rawls*, editado por N. Daniels (New York: Basic Books, 1975); Brian Barry, *The Liberal Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1973).

[14] Rawls, *A Theory of Justice*, 121.

tanto, al decidir sobre la descripción preferida de la posición original "trabajamos desde ambos extremos". Y, si los principios que resultan de una descripción determinada de la posición original no se corresponden con nuestras convicciones sobre la justicia, como se expresó en el argumento de la igualdad intuitiva, entonces tenemos una opción:

> Podemos modificar nuestra descripción de la situación inicial, o bien podemos revisar nuestros juicios existentes, pues incluso los juicios que tomamos provisionalmente como puntos fijos son susceptibles de revisión. Al ir hacia adelante y hacia atrás, alterando en ocasiones las condiciones de las circunstancias contractuales, y en otras retirando nuestros juicios y conformándolos al principio, asumo que eventualmente hallaremos una descripción de la situación inicial que exprese a la vez condiciones razonables y tenga como resultado principios que correspondan nuestros juicios considerados debidamente recortados y ajustados. A este estado de cosas me refiero como equilibrio reflexivo.[15]

Este último estado de cosas se describe como un equilibrio porque los principios que resultan de la posición original y de los juicios producidos por el argumento de la igualdad intuitiva coinciden; y es reflexivo puesto que ahora sabemos a qué principios se conforman nuestros juicios intuitivos de igualdad.

Es importante advertir que, en este pasaje, Rawls defiende trabajar desde *ambos extremos*. No solo pueden nuestros juicios intuitivos de igualdad modificar

[15] *Ibid.*, 20.

nuestra descripción de la posición original, sino que estos también pueden ser modificados por nuestra descripción de la posición original. La relación es, en otras palabras, auténticamente dialéctica. No apreciar este punto puede llevar con frecuencia a una interpretación ultraconservadora de Rawls, según la cual nuestra descripción de la posición original está completamente a la merced de nuestros juicios intuitivos de igualdad, a los cuales no se los considera sujetos a este tipo de revisión o modificación. Esto dista mucho de la noción de Rawls de equilibrio reflexivo. En efecto, parece asemejarse más a lo que podríamos llamar equilibrio *irreflexivo*. Y es esta clase de equilibrio irreflexivo lo que a menudo yace en el centro de la idea de que el contractualismo no ofrece un fundamento adecuado para los derechos de los animales. Y, de nuevo, al decidir cuándo deben invalidarse nuestros juicios intuitivos pero irreflexivos respecto a la justicia, el argumento de la igualdad intuitiva resulta crucial.

Para ver lo anterior, recordemos cómo Rawls pudo invalidar los juicios intuitivos pero irreflexivos de la política de la igualdad liberal, identificada por él como la ideología liberal prevaleciente. La justificación predominante de la distribución económica en nuestra sociedad se basa en la idea de "igualdad de oportunidad". Desigualdades en el ingreso, el prestigio, etc., se suponen justificadas si y solo si hubo una competencia justa en el otorgamiento de los cargos y posiciones que producen esos beneficios. Esto entra en conflicto con la teoría de Rawls pues, aun cuando él también exige igualdad de oportunidades en la asignación de cargos, niega que las personas que ocupen estas posiciones tengan por ello derecho a una participación mayor en los recursos de la sociedad. Una sociedad rawlsiana puede

pagar a esta gente más del promedio, pero solo si el hacerlo beneficia a todos los miembros de la sociedad. Bajo el principio de la diferencia, las personas solo pueden aspirar a una participación mayor en los recursos si pueden mostrar que esto beneficia a quienes tienen una menor participación en los mismos. Por tanto, la teoría de Rawls entra en conflicto con aquello que pasa por sentido común en las sociedades capitalistas. Lo que motiva esta visión del sentido común es la idea de que es justo que los individuos tengan una desigual participación en los bienes sociales si estas desigualdades son ganadas y merecidas por la persona y, por el contrario, que es injusto que las personas sean desfavorecidas o privilegiadas por diferencias arbitrarias e inmerecidas de sus circunstancias sociales. Sin embargo, como señala Rawls, existe otra fuente de desigualdad inmerecida que este argumento ignora. Si bien es cierto que las desigualdades sociales son inmerecidas, también es cierto que las desigualdades en los talentos naturales son igualmente inmerecidas. Nadie merece nacer con una discapacidad, o con un CI de 70, más de lo que merece nacer en cierta clase, sexo o raza. Lo que sucede aquí es que Rawls está usando el argumento de la igualdad intuitiva para socavar una concepción de la distribución justa ampliamente aceptada y, de hecho, de sentido común.

Esta idea de sentido común acerca de la distribución justa es intuitiva, pero no es suficientemente reflexiva. Y basarse en un principio semejante y usarlo para determinar la interpretación de la posición original no sería un caso de equilibrio reflexivo; sería, podríamos decir, un caso de equilibrio irreflexivo. Así, aquello que determina si una intuición de justicia es reflexiva o no, es la aplicación consistente del argumento de la

igualdad intuitiva. Esto resultará importante más adelante, cuando argumentaré que la mayor parte de las tesis contrarias a extender una concepción rawlsiana de la justicia a los no humanos, observaciones provenientes de Rawls y de otros, se basan en intuiciones irreflexivas; intuiciones que no son compatibles con la aplicación consistente del argumento de la igualdad intuitiva.

La posición original y los derechos animales

Cuando se entiende adecuadamente el argumento de Rawls, así como la convergencia del argumento de la igualdad intuitiva y del contrato social, no hay razón para pensar que los derechos derivables de la posición original estén restringidos a los agentes racionales. Esto es, la inferencia de P2 a P3 en el argumento Acora no es plausible. El hecho de que sea (idealmente) a agentes racionales a quienes les corresponde formular los términos del contrato no implica que este, por tanto, solo subsuma a agentes racionales. En efecto, dada la naturaleza del argumento de la igualdad intuitiva, y la dependencia del argumento del contrato social de este, es claro por qué Rawls *debiera* rechazar esta inferencia. El argumento de la igualdad intuitiva, en esencia, sería como sigue: si una propiedad P es inmerecida, entonces es moralmente arbitraria y no tenemos un derecho moral a ella. Si no tenemos un derecho moral a P, entonces tampoco tenemos un derecho moral a cualesquiera beneficios que se deriven de la posesión de P. No obstante, si alguna propiedad es inmerecida, la racionalidad parece ser una de ellas. Una persona no desempeña papel alguno en decidir si ha de ser racional o no; lo es o no lo es. La decisión no es suya, sino de

la naturaleza. Por tanto, de acuerdo con los términos del argumento de la igualdad intuitiva, se trata de una propiedad moralmente arbitraria, y no tenemos un derecho moral a su posesión. Por esto, tampoco tenemos un derecho moral a cualesquiera beneficios que deriven de su posesión. Así pues, restringir los beneficiarios de la protección que ofrece el contrato a los agentes racionales sería contravenir el argumento de la igualdad intuitiva. Pero los resultados de estos argumentos son los que, en gran parte, determinan la descripción de la posición original y, por ende, los principios que derivemos de dicha posición. En consecuencia, se trata de una restricción que no podemos aplicar legítimamente.

Es cierto que en ocasiones hablamos de una persona que cultiva su racionalidad, o que se esfuerza por actuar racionalmente en una situación determinada; esto nos puede llevar a pensar que poseer racionalidad es algo sobre lo que tenemos control, o incluso que debemos ganar. No obstante, este no es el sentido de racionalidad pertinente para el argumento de Rawls, quien no desearía sostener que, cuanto más racional sea una persona, más derechos tiene. La racionalidad, como el sentido de justicia, es lo que Rawls llama una *propiedad de rango*. Por ejemplo, la propiedad de estar en el interior de un círculo es una propiedad de rango de los puntos en un plano. Todos los puntos dentro de este círculo tienen esta propiedad, aun cuando sus coordenadas varíen dentro de cierto rango. Y todos poseen esta propiedad por igual.[16] Se trata de una racionalidad concebida como esta clase de propiedad de rango la que utiliza Rawls. Todos poseemos racionalidad, y

[16] *Ibid.*, 508.

lo hacemos por igual, incluso si algunos de nosotros tenemos un mejor desempeño que otros en las pruebas de CI. Y, concebida de esta manera, es claro que nuestra posesión de racionalidad no es algo que podamos controlar. Nuestra posesión de esta propiedad depende de la naturaleza, y no de nuestras decisiones y acciones. Es, por tanto, una propiedad moralmente arbitraria en el sentido de Rawls.

Por consiguiente, dada la interdependencia entre el argumento de la igualdad intuitiva y el argumento del contrato social, parecería que el conocimiento de que se es un agente racional debería ponerse entre paréntesis en la posición original. Esto es lo que nos dice el argumento de la igualdad intuitiva. Vale la pena señalar también que la tesis de que conocer la propia racionalidad debería ponerse entre paréntesis en la posición original sería más coherente con una de las formas en que Rawls caracteriza a la posición original, como aquella en la que los participantes conocen todos los principios generales de la psicología, la sociología, la economía y otras disciplinas semejantes, pero *no* tienen ningún conocimiento particular sobre sí mismos.[17] Puesto que el conocimiento de que se es un agente racional es un caso evidente de conocimiento particular de las propias propiedades, parecería que debe ser puesto entre paréntesis en la posición original. Y si no sabemos si hemos de ser agentes racionales, entonces, si Rawls está en lo cierto, en la posición original formularemos inevitablemente principios que tengan esto en cuenta. Y, al menos, esto pondría a los seres no racionales bajo el alcance del principio de diferencia.

---

[17] *Ibid.*, 131.

Por tanto, cuando se entiende adecuadamente el argumento de Rawls, se advierte que el conocimiento de la propia racionalidad debe, por razones de consistencia, ser puesto entre paréntesis en la posición original. Por ende, no hay nada en la posición de Rawls que implique que las criaturas no racionales queden por fuera del ámbito de la justicia. Así, no puede haber objeciones a conceder a los animales no humanos justicia con base en su condición no racional.

De hecho, una vez que se aclara la conexión entre el argumento de la igualdad intuitiva y el del contrato social, parece que el conocimiento de que se es un ser humano debe también ser puesto entre paréntesis en la posición original. La propiedad de ser un ser humano es, de nuevo, algo sobre lo que no tenemos opción. La propiedad es, en el sentido de Rawls, tan moralmente arbitraria como pertenecer a determinada raza, clase o género. Es algo sobre lo que no tenemos control. Por consiguiente, según el argumento de la igualdad intuitiva, no tenemos un derecho moral a cualesquiera beneficios que se deriven de la posesión de esta propiedad. Por consiguiente, dado que las consideraciones que subyacen al argumento de la igualdad intuitiva son, en parte, constitutivas de la descripción que ofrezcamos de la posición original, el conocimiento de la propia condición humana debe ser puesto entre paréntesis en la posición original. Por tanto, si los argumentos anteriores son correctos, el ámbito de la justicia no debe restringirse a los seres humanos.

Intuiciones reflexivas e irreflexivas

La primera y más evidente objeción al argumento anterior es que el propio Rawls ha descartado poner a los

no humanos en el ámbito de los principios de justicia. Y, si esto es verdad, ¿cómo podemos esperar que la versión adecuadamente extendida de este argumento consiga colocar a los animales no humanos bajo el alcance de los principios de la moralidad en general? Esta interpretación de Rawls es difundida y obstinada, pero creo que la posición del propio Rawls es mucho más equívoca. Este afirma que son las *personas morales* quienes tienen derecho a igual justicia:

> Las personas morales se distinguen por dos rasgos: primero, son capaces de tener (y se presume que tienen) una concepción de su propio bien (expresado por un plan de vida racional); y, segundo, son capaces de tener (y se presume que adquieren) un sentido de la justicia, un deseo normalmente efectivo de aplicar los principios de la justicia y actuar de acuerdo con ellos, al menos en cierto grado mínimo.[18]

La mayor parte de la gente admitiría que los animales no humanos no son personas morales en este sentido. ¿Significa esto que no se les deba justicia en el sentido de Rawls? Ello sería así únicamente si ser una persona moral es una condición *necesaria* para tener derecho a la justicia. Pero, de hecho, Rawls es muy claro en decir que ser una persona moral es tan solo una condición *suficiente* para caer bajo el alcance de los principios de justicia. "Vemos, entonces, que la capacidad para la personalidad moral es una condición suficiente para tener derecho a igual justicia. Nada más allá del mínimo esencial se requiere. *Determinar si la personalidad*

[18] *Ibid.*, 505.

moral es también una condición necesaria es algo que dejaré de lado".[19]

A menos que Rawls esté dispuesto a sostener que la posesión de personalidad moral es a la vez una condición suficiente y necesaria de tener derecho a igual justicia, no hay nada en su teoría que excluya que los seres no humanos tengan derecho a igual justicia. Puesto que Rawls no está dispuesto a sostener esta tesis (y pienso que por buenas razones), podemos concluir que no hay nada en su teoría que excluya que concedamos igual justicia a los no humanos.

Es cierto que Rawls, en varias ocasiones, sostiene que los no humanos no tienen derecho a igual justicia:

> Nuestra conducta hacia los animales no está regulada por estos principios, o al menos esto es lo que generalmente se cree.[20]
>
> Presuntamente, esto excluye a los animales; ellos tienen ciertamente alguna protección, pero su condición no es la de los seres humanos.[21]
>
> Aun cuando no he sostenido que la capacidad de tener un sentido de justicia sea necesaria para que se nos deban derechos de justicia, sí pareciera de todas maneras que no se nos exige conceder derechos estrictos de justicia a criaturas desprovistas de esta capacidad.[22]

Sin embargo, no hay nada en la teoría de Rawls como tal que implique, o que de modo alguno sustente,

---

[19] *Ibid.*, 505-506 (énfasis agregado).

[20] *Ibid.*, 504.

[21] *Ibid.*, 505.

[22] *Ibid.*, 512.

estas afirmaciones. De hecho, si los argumentos de las secciones anteriores son correctos, una aplicación consistente del argumento de la igualdad intuitiva las excluiría. Esto es, la aplicación consistente del argumento de la igualdad intuitiva implica la negación de estas afirmaciones. Puesto que la aplicación consistente del argumento de la igualdad intuitiva es lo que determina la descripción de la posición original, y puesto que esta descripción es lo que determina qué principios de justicia pueden derivarse de ella, las afirmaciones anteriores no son compatibles con una correcta comprensión de la teoría de Rawls y él, por consiguiente, no está en posición de hacerlas.

La vacilación que muestra Rawls en las afirmaciones anteriores resulta evidente en los matices con los que las califica: "o al menos esto es lo que generalmente se cree", "presuntamente", "pareciera". Sería difícil decir que se trata de postulados contundentes. Las mismas, de hecho, parecen tener la condición de aquello a lo que me referí anteriormente como *intuiciones irreflexivas*: intuiciones consagradas por el sentido común, pero que no son compatibles con la aplicación consistente del argumento de la igualdad intuitiva. Puesto que tal aplicación es necesaria para alcanzar un estado de equilibrio reflexivo, las afirmaciones anteriores no serían aquellas que aceptaríamos en un estado semejante.

Otras objeciones

Encontramos en la bibliografía dos objeciones ulteriores a usar el contractualismo para sustentar la noción de derechos animales.

La primera sería la siguiente. Una vez que empezamos a extender el alcance de la moralidad de manera

que incluya a los no humanos, no hay, en principio, un límite a tal extensión. Si estamos dispuestos a conceder derechos morales a los no humanos, ¿por qué no otorgárselos también a las plantas o incluso a los objetos inanimados? Esta objeción se refuta fácilmente. Los límites de la moralidad, según el enfoque contractualista, están determinados por aquello que les interese racionalmente a los ocupantes de la posición original. Esto es, el alcance de la moralidad está restringido a cosas que a un ocupante de la posición original le preocupe racionalmente llegar a ser. En la posición original puedo preocuparme por ser, al menos, cierto tipo de animal no humano, puesto que hay algo que se asemeja a ser como ellos (por lo menos para algunos de ellos.) Esto es, los animales no humanos pueden, por ejemplo, sufrir, y si yo fuese uno de ellos, no desearía que esto me sucediera. Pero, si se me dijera que yo habría de ser una planta, o un auto, entonces no me importaría en absoluto lo que pudiera ocurrirme. Las plantas y los autos no son sintientes y, en consecuencia, no sufren. Por consiguiente, en la posición original, no votaría por incluirlos bajo el alcance de la justicia por si llegase a ser uno de estos entes. De esta manera, la posición contractualista hace de la sintiencia el punto de corte de la consideración moral. Y no hay peligro alguno de extender el alcance de los principios de moralidad más allá de este límite.[23]

---

[23] Digo "no hay inquietud", pero esto es tendencioso. Algunas personas desearían extender el alcance de la moralidad precisamente de la forma en que he argumentado que el contractualismo excluye. Pienso, de hecho, que las aproximaciones contractualistas pueden tener como resultado una importante ética ambientalista. No obstante, los derechos que se concedan al ambiente no animado serán necesariamente indirectos.

Una objeción ulterior amerita una respuesta. Según Carruthers, la extensión del contrato a los agentes no racionales "destruiría la coherencia teórica del contractualismo rawlsiano". Escribe: "Como lo presenta Rawls, la moralidad es, de hecho, una construcción humana [...] La moralidad es considerada como construida *por* seres humanos, con el fin de facilitar las interacciones *entre* seres humanos, y con el fin de hacer posible una vida de comunidad cooperativa".[24]

En realidad, creo que Rawls no dice realmente nada semejante. Su teoría es completamente independiente de cualquier relato acerca del origen de la moralidad. En aras del argumento, ignoraré esta dificultad bastante obvia.

Incluso si ignoramos esta dificultad, apelar al origen de la moralidad es algo bastante curioso pues lleva automáticamente a la acusación de *falacia genética*; a grandes rasgos, la falacia de confundir el *origen* de la moralidad con su *contenido*. Carruthers se apresura a prevenir esta acusación al enfatizar que no está sosteniendo que las afirmaciones morales sean en realidad afirmaciones disfrazadas sobre las condiciones de la supervivencia de la especie. Esto está muy bien, pero existe, desde luego, más de una manera de incurrir en la falacia genética. El problema básico es el siguiente. Incluso si la moralidad fuese construida por seres humanos para facilitar las interacciones entre seres humanos, no se sigue de allí que este tipo de origen agote el contenido presente de la moralidad, como tampoco que delimite su alcance actual.

---

[24] Carruthers, *The Animal Issue*, 102.

Esta clase de argumento es acertadamente presentado por Singer en *The Expanding Circle.*[25] Es posible que el origen de la moralidad resida, de hecho, en diversos mecanismos incorporados en los animales sociales mediante un proceso de selección natural. Estos mecanismos, de diversas maneras, facilitaron la cooperación social. Si queremos hablar acerca de quién "ideó" estos mecanismos, entonces la única respuesta remotamente plausible sería *los genes.* Los mecanismos fueron "ideados" por los genes para facilitar su supervivencia a través de la cooperación social de los vehículos de estos (i. e. los animales). Ahora bien, no sugiero ni por un momento que nada de esto sea verdad (y, tal como se ha presentado, esta imagen es irremediablemente simplista; es, sin embargo, más plausible que la explicación de Carruthers). El punto es que, aun si fuese cierta, no se sigue de allí que el alcance y el contenido de la moralidad se limite a los genes, a la interacción entre estos, y a su supervivencia. Como lo señala Singer, la moralidad puede desarrollarse de maneras que son muy diferentes de su origen, o incluso incompatibles con él. Por tanto, pensar que el origen de la moralidad determina su alcance y contenido es incurrir en la falacia genética, y Carruthers ha incurrido en ella a pesar de sus protestas en contrario.

Conclusión

Este artículo se ha ocupado de un enfoque contractualista a la moralidad en general, y de su aplicación al concepto de derechos animales. El enfoque expuesto

[25] Peter Singer, *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology* (Oxford: Oxford University Press, 1981).

aquí se ha basado en la posición de Rawls, pero no se restringe únicamente al desarrollo de principios de justicia, concebidos como aquellos que gobiernan las interacciones entre los individuos y las estructuras básicas de la sociedad, sino incorporando la delineación de principios de moralidad en general. He argumentado que una aproximación contractualista a la moralidad, basado en la posición desarrollada por Rawls, puede ofrecer un sólido fundamento teórico a la atribución de derechos a los animales no humanos. La clave de esto es comprender cómo convergen necesariamente dos aspectos cruciales de la posición de Rawls. El argumento del contrato social depende del argumento de la igualdad intuitiva, en el sentido de que este último determina la aceptabilidad de la descripción de la posición original, y esta determina qué principios de moralidad aceptaremos. Una aplicación consistente del argumento de la igualdad intuitiva, he sostenido, tendrá como resultado cierto tipo de descripción de la posición original. Esta descripción de la posición original, a su vez, tendrá como resultado principios de moralidad que no solo se aplican a los seres humanos (i. e. agentes racionales), sino también a muchas clases de animales no humanos.

Bibliografía

Barry, Brian. *The Liberal Theory of Justice.* Oxford: Oxford University Press, 1973.

Carruthers, Peter. *The Animal Issue.* Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Hare, Richard M. "Rawls' Theory of Justice". En *Reading Rawls,* editado por N. Daniels. New York: Basic Books, 1975.

Kymlicka, Will. *Contemporary Political Philosophy.* Oxford: Oxford University Press, 1990.

Rawls, John. *A Theory of Justice.* New York: Oxford University Press, 1971.

Regan, Tom. "The case for animal rights". En *In Defence of Animals,* editado por P. Singer. Oxford: Basil Blackwell, 1985.

Rowlands, Mark. "Contractualismo y derechos animales". *Journal of Applied Philosophy* 14, n.° 3 (1997).

Rowlands, Mark. *The Case for Animal Rights.* California: University of California Press, 1983.

Sandel, Michael. *Liberalism and the Limits of Justice.* Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Singer, Peter. *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology.* Oxford: Oxford University Press, 1981.

Derechos humanos sin supremacía humana*

Will Kymlicka

* Artículo presentado como CJP Distinguished Lecture en la reunión anual de la Asociación Filosófica Canadiense, en mayo de 2017. Se basa en gran parte en ideas desarrolladas en el trabajo colaborativo realizado con Sue Donaldson, como parte de la elaboración de una teoría política de los derechos animales en la que continuamos trabajando. Versiones anteriores se presentaron en el Donia Human Rights Center en la Universidad de Michigan, y en el Groupe de recherche en éthique environnementale et animale (GREEA) en Montreal. Agradezco al público sus preguntas y a Kiyoteru Tsutsui y Sophia Rousseau-Mermans estas invitaciones. Agradezco también a Maneesha Deckha, Sue Donaldson, Jess Eisen, Raffael Fasel, Kyle Johannsen, Andrew Lister, Alistair Macleod, Josh Milburn, Christine Straehle y Saskia Stucki sus útiles comentarios escritos. Traducción del inglés de "Human rights without human supremacism", *Canadian Journal of Philosophy* 48, n.° 6, 2018, pp. 763-792.

Introducción

En este artículo quisiera explorar dos facetas del proyecto de derechos humanos.[1] Por una parte, este proyecto ha estado caracterizado por la lucha contra la deshumanización de grupos sociales particulares, definidos por la raza, el género, la capacidad o la religión. Ha desafiado ideologías y prácticas que tratan a estos grupos como menos que plenamente humanos. Esta lucha contra jerarquías de valía ha sido —y sigue siendo— un asunto apremiante de justicia y, en la medida en que hemos hecho progresos en contra de estas

[1] Uso el término "proyecto" de manera que abarca la teoría y la práctica de los derechos humanos, incluyendo teorías académicas, sentencias judiciales y las campañas de los activistas. Me centraré principalmente en el papel de la supremacía humana en las recientes teorías académicas sobre derechos humanos, pero, como lo veremos, las mismas tendencias pueden identificarse al nivel del razonamiento judicial y de los discursos de los activistas.

ideologías y prácticas, el proyecto de derechos humanos ha desempeñado un papel vital.

Por otra parte, el proyecto de derechos humanos ha estado caracterizado también por ideologías y prácticas de jerarquía de especies y, a ese respecto, es cómplice de la continuada catástrofe moral de nuestras relaciones con los animales no humanos.[2] Más de diez mil millones de animales terrestres son criados y matados para el consumo cada año en América del Norte, casi todos en condiciones de intenso confinamiento, y más de un trillón de peces salvajes mueren cada año a causa de la pesca comercial. La población de animales salvajes ha disminuido en un 50 por ciento durante los últimos cuarenta años, mientras la colonización humana y el expolio del hábitat de los animales salvaje continúa sin cesar. Más aún, las Naciones Unidas estiman que ambas tendencias se prolongarán: dentro de cuarenta años estaremos encerrando y matando incluso más animales para consumirlos como alimento y dejando aún menos espacio para los animales salvajes. Estos hechos reflejan un extraordinario sentido de privilegio, aquello que Ted Benton llama "un tipo bastante fantástico de narcisismo".[3] Muchos comentaristas han especulado que, así como las generaciones actuales se ven perplejas por la forma como nuestros antepasados apoyaron la esclavitud, las generaciones futuras se verán perplejas por nuestra ceguera moral referida al daño

---

[2] Para facilitar la exposición, en lo sucesivo me referiré a los animales no humanos sencillamente como "animales", aun cuando el hecho de que los humanos seamos también animales desempeñará un papel central en mi argumentación.

[3] Ted Benton, "Humanism = Speciesism? Marx on humans and animals". *Radical Philosophy* 50 (1988): 4-18.

que se causa a los animales.[4] Y parte de la respuesta a esta perplejidad, lamentablemente, es el proyecto de derechos humanos y la manera como ha sostenido ideologías basadas en la jerarquía de especies y legitimado (o ignorado) la instrumentalización de los animales.

Este vínculo entre la defensa de los derechos humanos y la denigración de los animales puede verse en los orígenes mismos de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH). Uno de sus teóricos, Jacques Maritain, explicó que el propósito de los derechos humanos era insistir en "la distinción radical entre las personas y todos los otros seres", elevar a la humanidad sobre la "animalidad", y liberar a la humanidad de la "animalidad que la esclaviza". Para Maritain, el deber de tratar a otros como fines en sí mismos, y no como medios, se fundamenta precisamente en esta distinción/distancia entre humanidad y animalidad.[5] Esta idea básica se repite en teorías más recientes de los derechos humanos. Para tomar un ejemplo, George Kateb

---

[4] Kwame Anthony Appiah, "What will future generations condemn us for?", *Washington Post*, 26 de septiembre de 2010.

[5] Para las ideas de Maritain sobre humanidad y animalidad, véase Jacques Maritain, *Christianity and Democracy* (San Francisco: Ignatius Press, 2012), 37, 66, 101. Para una exposición más reciente de esta tradición de "personalismo tomista", con su diferencia radical entre personas humanas, que deben ser tratadas como *fines en sí mismos*, y el resto de la naturaleza, incluyendo a los animales, que son "cosas" que pueden ser "usadas" y tratadas como "medios" con "impunidad", véase Thomas Williams, *Who is my Neighbor? Personalism and the Foundation of Human Rights* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2005), 125-145, 158, 270-272. Para explorar el papel de Maritain, y del personalismo católico en general, en la configuración de la historia temprana del proyecto de los derechos humanos, véase Samuel Moyn, *Christian Human Rights* (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2015).

argumenta que "la idea fundamental de la dignidad humana es que, en la tierra, la humanidad es el tipo más grandioso de ser—y que cada uno de sus miembros merece ser tratado de una manera consistente con el alto valor de la especie".[6] Para Maritain y Kateb —y para otros a quienes me referiré más adelante— la defensa de la igualdad entre los seres humanos está vinculada a la afirmación de la jerarquía de su especie por sobre las de los animales.

De este modo, el proyecto de derechos humanos se encuentra fundamentalmente implicado en algunas de nuestras mejores y peores prácticas morales actuales: apuntala la inspiradora lucha contra la opresión humana, pero, a la vez, condona nuestra catastrófica indiferencia frente a la opresión animal. La pregunta obvia es si ambas facetas están intrínsecamente conectadas: ¿es necesario que suscribamos la jerarquía de especies para defender los derechos humanos y la lucha contra la deshumanización?

De ser así, parecería entonces que nos vemos enfrentados a una trágica elección, bien sea sacrificar a los animales en busca de la igualdad humana, o bien debilitar la búsqueda de la igualdad humana para proteger a los animales. Argumentaré, sin embargo, que podemos defender los derechos humanos sin suscribir la supremacía humana. En efecto, hay buenas razones para creer que la lucha por los derechos humanos, por el contrario, se fortalecería, tanto filosófica como políticamente, si abandonamos la jerarquía de especies. O al menos eso argumentaré.

---

[6] George Kateb, *Human Dignity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011), 3-4.

Ubicar la jerarquía de las especies dentro de la tradición de los derechos humanos

Debo reconocer, desde el principio, que existe una enorme variación entre los teóricos y activistas de los derechos humanos en la forma como piensan y hablan acerca de los animales. Para Maritain y Kateb, la decisión de vincular los derechos humanos a la supremacía humana es consciente y deliberada. Sin embargo, otros escritores han adoptado claramente la decisión consciente de no vincular estas dos cuestiones.[7] Y en otros casos, las referencias a la supremacía humana parecen ser irreflexivas y casi no intencionales. Por ejemplo, es un tropo habitual en la bibliografía de los derechos humanos decir que someter a alguien al aislamiento es incorrecto porque equivale a tratarlo como a un animal. Aunque esto en ocasiones pueda reflejar un apoyo consciente de la posición de Maritain/Kateb, en otros casos pareciera que la gente la usa como una expresión ritualizada, sin reflexionar realmente lo que implica en relación con los derechos de los animales. En efecto,

---

[7] Véase, por ejemplo, Etinson: "Según una tradición de larga data, que aún está muy de moda, la dignidad humana es especial porque delimita la condición única (v. gr. elevada, divina, libre, dominante, etc.) de los seres humanos dentro del orden de la creación. Según este punto de vista, el carácter 'especial' de nuestra dignidad reside en que es algo de lo que otros animales y objetos *carecen*, o, al menos, no poseen en el mismo grado. No tengo interés alguno en afirmar aquí algo semejante [...] Como lo entiendo, el discurso sobre la dignidad humana es, sencillamente, un discurso sobre la clase de dignidad atribuible a los seres humanos; no es necesario que haga *ninguna* presuposición, positiva o negativa, acerca de la clase de dignidad atribuible a otros animales" (Adam Etinson, "What is so special about human dignity?", en *Philosophy & Public Affairs* 48, n.° 4 [2020]).

creo que sería justo decir que la gran mayoría de las referencias a los animales que aparecen en la filosofía moral y política contemporánea son irreflexivas, literalmente inconscientes.

Por tanto, existe una enorme variación en la forma como los teóricos de los derechos humanos discuten sobre los animales, en los pocos casos en que lo hacen, y en si estas discusiones reflejan compromisos deliberados o hábitos inconscientes de expresión. Un modesto objetivo de este artículo es animar a los teóricos de los derechos humanos a ser más conscientes de estas decisiones. El proyecto en mención debe ser moralmente responsable por lo que dice y hace respecto al tratamiento de los animales, así como al movimiento por los derechos animales se lo responsabiliza por lo que dice y hace en relación con asuntos relativos a los derechos humanos.[8] Por ejemplo, en un mundo en el

[8] En trabajos anteriores realizados con Sue Donaldson, me he enfocado en este lado de la ecuación, al discutir cómo el movimiento de los derechos animales debe reflexionar más acerca del impacto de sus discursos y tácticas sobre las diversas luchas por los derechos humanos, incluyendo aquellas de las personas con discapacidades (Sue Donaldson y Will Kymlicka, "Rethinking membership and participation in an inclusive democracy: Cognitive disability, children, animals", en *Disability and Political Theory*, editado por Barbara Arneil y Nancy Hirschmann [Cambridge: Cambridge University Press, 2016], 168-197); minorías inmigrantes y raciales (Will Kymlicka y Sue Donaldson, "Animal rights, multiculturalism and the left", *Journal of Social Philosophy* 45, n.° 1 [2014]: 116-135); poblaciones indígenas (Will Kymlicka y Sue Donaldson, "Animal rights and aboriginal rights", en *Canadian Perspectives on Animals and the Law*, editado por Peter Sankoff, Vaughan Black y Katie Sykes [Ontario: Irwin, 2015], 159-186); y niños (Sue Donaldson y Will Kymlicka, "Children and animals", en *Routledge Handbook on the Philosophy of Childhood and Children*, editado por Gideon Calder, Jurgen De Wispelaere y Anca Gheaus [Abingdon: Routledge,

que cientos de miles de animales sintientes y sociales son mantenidos en aislamiento en zoológicos y laboratorios, donde sufren privación sensorial y muerte social, ¿desean realmente los teóricos de los derechos

---

2017], 1-1.). Desarrollar un marco de referencia coherente que integre derechos humanos y derechos animales es un proyecto a largo plazo, que exige mucho aprendizaje (y desaprendizaje) moral de todas las partes, y no deberíamos esperar que sea un proceso fácil. Recordemos los esfuerzos requeridos para superar las divisiones entre el feminismo convencional y el antirracismo: ha tomado mucho tiempo y esfuerzo desarrollar una manera de discutir los derechos de las mujeres que sea sensible al racismo, y una forma de discutir el racismo que sea sensible al género. Aprender a discutir los derechos humanos de una manera que sea sensible a los derechos animales, y viceversa, es una curva de aprendizaje aún más ardua.

En este caso, la tarea se ve complicada por el legado de Peter Singer y su explicación utilitarista de la ética animal. Como utilitarista, Singer no defiende ni los derechos animales ni los derechos humanos. Muchos defensores de los derechos humanos se han visto consternados por el desenfado que muestra Singer en su disposición a violarlos si esto propicia la obtención de objetivos utilitaristas (v. gr. la tesis según la cual deberíamos abandonar "la idea del igual valor de todos los seres humanos, sustituyéndola por una visión más matizada, en la cual la condición moral dependa en algunos aspectos de la capacidad cognitiva") (Peter Singer, "Speciesism and moral status", *Metaphilosophy* 40, n.° 3 [2010]: 567-581, 338). Pero, desde luego, los defensores de los derechos animales se ven igualmente consternados por el desenfado que muestra Singer en su disposición a violar derechos animales si esto propicia la obtención de objetivos utilitaristas (Ben Davies, "Utilitarianism and animal cruelty: Further doubts", *De Ethica. A Journal of Philosophical, Theological and Applied Ethics* 3, n. ° 3 [2017]: 5-19). Infortunadamente, muchos teóricos de los derechos humanos toman las ideas de Singer contra estos derechos como resultado de sus compromisos con los derechos animales cuando, en realidad, son producto de un utilitarismo que rechaza por igual unos y otros. Es una fuente de interminable confusión el que, para muchas personas, el ejemplo primordial de un teórico de los "derechos animales" sea alguien que explícitamente los rechace.

humanos afirmar que el aislamiento es apropiado para los animales? (Regresaré más adelante a este ejemplo).

Por consiguiente, uno de los objetivos de este artículo es alentar a que se preste más atención a la forma como el movimiento por los derechos humanos discute a los animales, con la esperanza y expectativa de que esto lleve a que las personas se sientan menos inclinadas a denigrar de estos seres y a instrumentalizarlos. Y, ciertamente, durante un periodo de tiempo, desde la década de los ochenta hasta comienzos de la década de 2000, hubo un movimiento identificable en esta dirección. Por desgracia ha habido, recientemente, una clara reacción contraria pues, en los últimos diez años, una serie de influyentes autores han reafirmado la jerarquía de especies, y han buscado arraigarla aún más profundamente en la teoría y la práctica de los derechos humanos. En este sentido, nos encontramos en una clara encrucijada: quizás más que en cualquier otra época desde Maritain, se pide al movimiento de los derechos humanos que decida si ha de estar o no atado a proyectos de supremacía humana.

Vale la pena recordar que Maritain escribió en la década de los cuarenta, antes del surgimiento del movimiento contemporáneo de derechos animales en Occidente.[9] Por tanto, cuando fundamentó los

[9] En el transcurso de la historia y en todas partes del mundo es posible hallar precedentes y fuentes religiosas y culturales de las inquietudes relativas a los derechos animales (Rod Preece, *Awe for the Tiger, Love for the Lamb: A Chronicle of Sensibility to Animals* [Vancouver: UBC Press, 2002]; Katherine Perlo, *Kinship and Killing: The Animal in World Religions* [New York: Columbia University Press, 2009]), pero el "movimiento por los derechos animales" contemporáneo se remonta habitualmente a las décadas de los sesenta y setenta.

derechos humanos en la jerarquía de especies, se limitó, sencillamente, a reproducir aquello que daban por sentado la mayor parte de quienes participaban en la redacción de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Para la década de los ochenta, sin embargo, los teóricos de los derechos humanos eran conscientes de que la asunción de una jerarquía de especies ya no podía ser tratada como un fundamento autoevidente de los derechos humanos. Con el surgimiento de un movimiento por los derechos animales, que ponía en duda la suposición de que los animales son recursos en lugar de fines en sí mismos, apelar a la jerarquía de especies tendría que ser defendido explícitamente. Y una lectura cuidadosa de la bibliografía de los derechos humanos desde la década de los ochenta hasta la de 2000 sugiere que muchos teóricos se mostraron reacios a asumir esta tarea. Existe una serie de argumentos del canon occidental que defienden la jerarquía de especies —que apelan a la providencia divina, la razón, el lenguaje, la autonomía moral, la potencialidad, etc.— pero, para la década de los ochenta, todos ellos habían sido criticados sistemáticamente, en docenas de artículos y libros, y sospecho que los teóricos de los derechos humanos no estaban seguros acerca de cuál sería la mejor manera de refutar estas críticas. Sospecho, asimismo, que muchos de los teóricos de derechos humanos tampoco estaban seguros siquiera de si *deseaban* defender la supremacía humana. Muchos filósofos —y, ciertamente, muchos ciudadanos— no saben qué pensar acerca de los derechos animales, y tienen intuiciones conflictivas y cambiantes sobre este tema. Su motivación para escribir sobre derechos humanos era promover una mayor igualdad entre los seres humanos, no defender

la desigualdad entre estos y los animales, y no veían razón alguna para atar la segunda a la primera.

Como resultado de lo anterior, muchos de los teóricos de derechos humanos de esta época se distanciaron de la posición de Maritain, y buscaron formas de defender los derechos humanos que no dependieran de presuposiciones controvertidas acerca de la jerarquía de las especies. En efecto, pienso que podemos ver una apreciable reducción de la supremacía humana en la bibliografía sobre derechos humanos. Consideremos dos de las primeras y más influyentes discusiones, que ocuparon libros enteros, sobre los fundamentos teóricos de los derechos humanos, las de Henry Shue (1980) y James Nickel (1987). Basados en la conceptualización de los derechos de Feinberg, ambos elaboraron teorías de los derechos humanos fundamentadas en presuposiciones sobre: 1) intereses básicos (v. gr. seguridad, subsistencia, libertad); 2) amenazas típicas a estos intereses; 3) deberes colectivos/institucionales de abstenerse de estas amenazas o de impedirlas. Ninguno de los dos recurre a la idea de la jerarquía de especies: no hacen referencia alguna a la relativa condición moral o a la importancia de la "humanidad" y la "animalidad", ni hacen presuposiciones sobre ellas.

Desde luego, esta manera de fundamentar los derechos humanos suscita la pregunta acerca de si los animales no merecerían también derechos básicos, pues también ellos tienen intereses básicos que están sujetos a amenazas características de parte de las instituciones públicas. Varios teóricos de los derechos animales han argumentado que la lógica de la teoría de los derechos de Feinberg se aplica naturalmente a los

animales.[10] Y, ciertamente, tanto Feinberg como Nickel reconocen esta posibilidad. Feinberg[11] escribió un artículo donde defiende la posibilidad conceptual de los derechos animales, y Nickel[12] incluye una breve nota al pie en la cual, él también, admite esta posibilidad.

Para ser claro, ninguno de los dos suscribe efectivamente los derechos de los animales, sencillamente, dejan el asunto como una pregunta abierta. No obstante, y este es el punto crucial, ninguno de los dos consideró como una objeción su descripción de los derechos el que ella pudiera sustentar los derechos de los animales. En otras palabras, *no consideraron que un criterio para el éxito de una teoría de derechos humanos fuese que ella excluyera a los animales.* Y esto porque, a diferencia de Maritain, no creían que el propósito de los derechos humanos fuera defender la jerarquía de especies.

---

[10] Regan, por ejemplo, argumentó que la lógica normativa de estas teorías de derechos humanos se extiende naturalmente a los animales sintientes (Tom Regan, *The Case for Animal Rights* [Berkeley, CA: University of California Press, 1983]). Cavalieri presentó un argumento análogo para "sacar lo humano de los derechos humanos" (Paola Cavalieri, *The Animal Question: Why Nonhuman Animals Deserve Human Rights* [Oxford: Oxford University Press, 2001]), puesto que los argumentos que subyacen a la teoría de los derechos humanos son, con frecuencia, aplicables al tratamiento de los animales. Más recientemente, Cochrane ha argumentado que las teorías de derechos humanos se comprenden mejor como teorías de los "derechos sintientes" (Alasdair Cochrane, "From human rights to sentient rights", *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 16, n.° 5 [2013]: 655-675).

[11] Joel Feinberg, "The rights of animals and unborn generations", en *Philosophy and Environmental Crisis*, editado por William Blackstone (Athens, GA: U Georgia Press, 1974), 43-68.

[12] James Nickel, *Making Sense of Human Rights* (Berkeley, CA: University of California Press, 1987), 45.

Su objetivo era identificar razones convincentes para sostener que las instituciones públicas tienen el deber de proteger a las personas de las amenazas comunes a sus intereses básicos, y dejaron abierta la pregunta acerca de si, y en qué condiciones, tales razones podrían aplicarse también a los animales.

Esto nos lleva al corazón de la supremacía humana. Como lo dice Angus Taylor, los defensores de tal supremacía, como Maritain,

> ... no pueden permitir cualquier visión ética que *proteja* a los seres humanos, pues no basta con incluir a todos los seres humanos dentro de la comunidad moral, debemos, simultáneamente, excluir a todos los seres no humanos. Y esto es crucial: *el excepcionalismo humano se refiere tanto a quienes estamos decididos a excluir de la comunidad moral como a quienes deseamos incluir en ella.*[13]

La teoría de los derechos humanos de Maritain es supremacista en este sentido específico. Para Maritain, un criterio del éxito de una teoría de derechos humanos no es solo que proteja estos derechos, sino que exalte a los seres humanos por sobre los animales, y que defienda los derechos humanos sobre bases que no puedan invocarse a favor de los animales.

Para la década de los ochenta, sin embargo, la teoría de los derechos humanos había comenzado a despojarse de este marco de supremacía humana. Se reitera, según Shue y Nickel, no era un criterio del éxito de una teoría de derechos humanos el que esta excluyera a los animales, o que exaltara a los seres humanos por sobre

[13] Angus Taylor, "Review of Wesley J. Smith's 'A rat is a pig is a dog is a boy'", *Between the Species* 10 (2010): 223-236, 228.

los animales. Y argumentaría que esta tendencia se prolonga durante la década los noventa hasta comienzos de la década de 2000. En este periodo surgen varias aproximaciones nuevas y apasionantes a la manera de teorizar los derechos humanos. Bryan Turner, por ejemplo, argumentó que estos deberían estar fundamentados en el respeto por las personas como "sujetos vulnerables",[14] idea defendida por Martha Fineman[15] y por Morawa.[16] Amartya Sen y Martha Nussbaum propusieron teorías de derechos humanos basadas en la capacidad;[17] Fiona Robinson elaboró una aproximación a los derechos humanos basada en la ética del cuidado;[18] y Judith Butler apeló a la "vida precaria" como fundamento de los derechos humanos.[19]

---

[14] Bryan Turner, *Vulnerability and Human Rights* (University Park, PA: Penn State Press, 2006).

[15] Martha Fineman, "The vulnerable subject: anchoring equality in the human condition", *Yale JL & Feminism* 20 (2008): 1.

[16] Alexander Morawa, "Vulnerability as a concept of international human rights law", *Journal of International Relations and Development* 6, n.° 2 (2003): 139-155.

[17] Amartya Sen, "Human rights and capabilities", *Journal of Human Development* 6, n.° 2 (2005): 151-166; Martha Nussbaum, "Human rights and human capabilities", *Harvard Law School Human Rights Journal* 20 (2007): 21.

[18] Fiona Robinson. "Human rights and the global politics of resistance: Feminist perspectives", *Review of International Studies* 29 (2003): 161-180.

[19] Judith Butler, *Precarious Life* (Brooklyn, NY: Verso, 2006). Aquello que muchos de estos vocabularios alternativos tienen en común es que defienden los derechos humanos en términos de lo que Ann Murphy denomina el nuevo "humanismo corporal": "'Humanismo' es un término que ha designado un conjunto notablemente disímil de ideologías. No obstante, tendencias del humanismo religioso, secular, existencial y marxista han tendido a circunscribir la categoría de lo humano por referencia a los temas de razón, autonomía, juicio y libertad. Este ensayo

Estas teorías han enriquecido de manera significativa nuestro vocabulario moral para la discusión de los derechos humanos, agregando ideas de vulnerabilidad, precariedad, capacidad y cuidado al vocabulario anterior, más espartano, de necesidades e intereses. Y todos estos enfoques, sostendría, comparten con Shue y Nickel una lógica no supremacista. Cuando se argumenta que la vulnerabilidad o las capacidades iluminan las bases y los requisitos de los derechos humanos, estos teóricos no consideran necesario que sus ideas deban también fundamentar la jerarquía de especies. Si y cómo puedan aplicarse a los animales se deja como una pregunta abierta.

No es de sorprender que los teóricos de los derechos animales hayan tomado esta pregunta abierta y argumentado que estas nuevas teorías ciertamente nos llevan hacia el reconocimiento de los derechos animales. Ani Satz, por ejemplo, sostiene que la explicación que ofrece Fineman de la importancia ética de la subjetividad vulnerable se extiende naturalmente a los animales,[20] posibilidad que Fineman misma

---

examina el surgimiento de un nuevo discurso humanista en la teoría feminista, discurso que, por el contrario, encuentra su incentivo en la pasividad y vulnerabilidad involuntaria del cuerpo humano, y en la vulnerabilidad del cuerpo humano al sufrimiento y a la violencia. Fundamentado en una ontología descriptiva que privilegia figuras tales como exposición, despojo, vulnerabilidad y 'precariedad', este nuevo humanismo es un humanismo corporal" ("Corporeal vulnerability and the new humanism", *Hypatia* 26, n.° 3 [2011]: 575-590).
Aun cuando la propia Murphy lo niega, yo argumentaría que en cuanto más nos movemos hacia un humanismo corporal, más difícil resulta defender la jerarquía de especies.

[20] Ani Satz, "Animals as vulnerable subjects", *Animal Law* 16 (2009): 65.

reconoce.[21] Análogamente, la importancia ética de las capacidades o del cuidado parece extenderse también naturalmente a los animales, de modo que recientes teóricos de los derechos animales han aplicado teorías basadas en las capacidades[22] y en el cuidado.[23] Y todo lo que se incluye en la explicación de Butler sobre por qué debemos alimentar una ética del respeto por la vida precaria, y desafiar la denigración de algunas vidas como vidas que no deben lamentarse, se extiende a los animales, como lo han mostrado teóricos de los derechos animales.[24]

En síntesis, desde la década de los ochenta, hasta mediados de la década de 2000, la tendencia fue defender los derechos humanos de una forma que no se basaba en la jerarquía de especies, y la defensa de los derechos humanos no fue considerada como esencialmente atada a la afirmación de la superioridad sobre los animales. Y esto abrió el espacio a una creciente bibliografía que intentó integrar derechos humanos y derechos animales, explorar sus interconexiones, y

---

[21] Fineman incluye el artículo de Satz en su reciente compilación de ensayos que ilustra el poder del pensamiento ético basado en la vulnerabilidad (Martha Fineman y Anna Grear, eds., *Vulnerability: Reflections on a New Ethical Foundation for Law and Politics* [Abingdon: Routledge, 2013]).

[22] Martha Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006); Anders Schinkel, "Martha Nussbaum on animal rights", *Ethics & the Environment* 13, n.° 1 (2008): 41-69.

[23] Josephine Donovan y Carol Adams, *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics* (New York: Columbia University Press, 2007).

[24] Chloë Taylor, "The precarious lives of animals", *Philosophy Today* 52, n.° 1 (2008): 60-72; James Stanescu, "Species trouble: Judith Butler, mourning, and the precarious lives of animals", *Hypatia* 27, n.° 3 (2012): 567-582.

construir una teoría y una práctica en las cuales la lucha por los derechos humanos fuese sensible a la justicia animal, y la lucha por los derechos animales fuese sensible a la justicia humana.[25]

La reacción contraria: derechos humanos dignatarios

Deseo y espero que esta tendencia continúe. No obstante, durante los últimos diez años ha habido un sorprendente —y, en mi opinión, perturbador— movimiento en dirección contraria, dirigido a reafirmar la jerarquía de especies como fundamento de los derechos humanos. Existen diferentes versiones de esta reacción, pero me centraré en la nueva ola de textos "dignatarios" dentro de la filosofía jurídica y política angloamericana. Estos "nuevos dignatarios", como los llamaré, sostienen dos tesis básicas: 1) que la protección de la dignidad humana, o el respeto de ella, es el fundamento de los derechos humanos; y 2) que un componente fundamental de la dignidad humana es nuestra diferencia radical de los animales y nuestra superioridad sobre ellos. De esta manera, los nuevos teóricos de la dignidad buscan reinscribir la jerarquía de especies en el corazón de la teoría de los derechos humanos.

En seguida criticaré esta posición, pero debo enfatizar que me centro en una vertiente específica de la

[25] Esto hace parte a menudo de un esfuerzo más amplio por construir argumentaciones más interseccionales de la justicia y de los derechos, en las que se explora la intersección entre raza, sexo, discapacidad, nacionalidad, edad y especie (Maneesha Deckha, "Intersectionality and post humanist visions of equality", *Wis. JL Gender, & Society* 23 [2008]: 249).

bibliografía sobre la dignidad humana. Existen muchas tradiciones diferentes de la dignidad: la jurisprudencia constitucional alemana en torno a la dignidad en el derecho básico, por ejemplo, difiere del discurso sobre la dignidad en la bioética, el cual, a su vez, difiere de las doctrinas católicas de la dignidad humana, o de la doctrina kantiana al respecto, entre otras muchas tradiciones semejantes.[26] No existe, por tanto, una única doctrina que sustente todas las diversas referencias a la dignidad humana, ni un único relato sobre cómo estas referencias se relacionan con las ideas de diferencia entre las especies o de jerarquía de especies.[27]

La versión en la que me enfoco, sin embargo, vincula explícitamente la dignidad humana con la jerarquía de

---

[26] Dos compilaciones recientes que incluyen representaciones de estas y otras tradiciones son las de Christopher McCrudden, "In pursuit of human dignity: An introduction to current debates", en *Understanding Human Dignity*, editado por C. McCrudden (Oxford: Oxford University Press, 2013), 1-58; y Marcus Düwell, "On the border of life and death: Human dignity and bioethics", en *The Cambridge Handbook of Human Dignity*, editado por M. Duwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword y Dietmar Mieth (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 526-534.

[27] Veinte años atrás, los teóricos políticos angloamericanos decían a menudo que los derechos estaban fundamentados en algún principio de "igual preocupación y respeto". En la actualidad, es más probable que digan que los derechos están fundamentados en la "igual dignidad". Algunos comentaristas argumentan que este cambio es, principalmente, un asunto de modas y de retórica, no de compromisos normativos sustancialmente diferentes (v. gr. Ruth Macklin, "Human dignity is a useless concept: It means no more than respect for persons or their autonomy", *BMJ* 327, n.° 7429 [2003]: 1419-1420; M. Bagaric y J. Allan, "The vacuous concept of dignity", *Journal of Human Rights* 5, n.° 2 [2006]: 257-270). Sin embargo, como lo veremos al menos en algunos casos, optar por el lenguaje de la dignidad ciertamente refleja un compromiso normativo muy específico, a saber, un compromiso con la supremacía humana.

especies. Mencioné con anterioridad a Kateb, quien define la dignidad humana de la manera siguiente: "Todos los individuos son iguales: ninguna otra especie es igual a la humanidad. Estas son las dos proposiciones básicas que conforman el concepto de dignidad humana".[28] Catherine Dupré ofrece una formulación similar en su reciente revisión de la jurisprudencia europea sobre la dignidad humana:

> El sistema jurídico de la protección de los derechos humanos en Europa (y, de manera más general, en Occidente) descansa sobre la presuposición de que, como seres humanos, nacemos con la cualidad única de la dignidad que nos distingue de otros seres (principalmente de los animales), y que justifica y explica la protección especial de nuestros derechos.[29]

Señala que, en el centro de la jurisprudencia de la dignidad, existe un principio que impide la instrumentalización, arraigado en la idea de que los seres humanos deberían ser tratados como fines en sí mismos y no simplemente como recursos o como medios, y vincula de manera explícita esta idea a la jerarquía de especies:

> Nos encontramos aquí en la raíces filosóficas del concepto constitucional de dignidad humana como ampliamente se lo entiende en la actualidad, esto es, un concepto exclusivo de los seres humanos, de manera que puede ser utilizado para distinguirlos de otros seres que no tienen dignidad sino un valor relativo [...] la dignidad se usa

---

[28] Kateb, *Human Dignity*, 6.

[29] Catherine Dupré, *The Age of Dignity: Human Rights and Constitutionalism in Europe* (Portland, OR: Hart, 2015), 28.

para definir a la humanidad, no por referencia a Dios, sino por distinción de otros seres que poseen únicamente "valor relativo", a saber, los animales o las cosas.[30]

Ilustra lo anterior cuando describe y defiende la dignidad del trabajo humano, al decir:

> Dentro del contexto de las relaciones laborales, donde los empleados tienden a ser considerados por sus empleadores como unidades de producción desechables e intercambiables, cada vez más identificados exclusivamente como meras cifras, tales como su costo económico para el empleador o el ingreso financiero que generan, la distinción kantiana entre el valor o precio de mercado que puede atribuirse a cosas y animales, y la dignidad o valor intrínseco que es una cualidad exclusivamente humana, nunca ha sido más pertinente.[31]

Este es un encapsulamiento perfecto de la nueva política de la dignidad. Si algunos seres humanos instrumentalizan a otros, la respuesta es decirles, "están cometiendo un error categorial: deberían instrumentalizar animales, ¡no seres humanos!" Si algunos seres humanos oprimen y explotan a otros, el remedio consiste en lanzar a los animales por la borda.

Podemos ver la misma idea, al menos en forma incipiente, en la influyente explicación que ofrece Waldron de la dignidad humana como un alto rango.[32] En algunos pasajes ilustra esta idea con referencia a la diferencia

---

[30] *Ibid.*, 34-35.

[31] *Ibid.*, 124.

[32] Jeremy Waldron, *Dignity, Rank and Rights* (Oxford: Oxford University Press, 2012).

histórica en rango entre aristócratas y campesinos, sugiriendo que la dignidad humana implica atribuir a todos los seres humanos el alto rango atribuido anteriormente solo a los aristócratas. En otros pasajes, sin embargo, deja en claro que este rango es alto también en relación con los animales. En un mundo que respeta la dignidad humana, dice, la ley puede obligar a la gente a hacer cosas, "pero, incluso cuando esto sucede, no son arreados como ganado, domados como caballos, golpeados como animales brutos, ni reducidos a una temblorosa masa de "desesperado terror bestial".[33] Esto se debe a que la política de la dignidad exige atender al punto de vista de los seres humanos, mas no al de los animales. La política de la dignidad

> ... es un modo de gobernanza que reconoce que es probable que la gente tenga un punto de vista o perspectiva propia sobre la aplicación de una norma social a su conducta. Aplicar una norma a un individuo humano no es como decidir qué hacer con un animal rabioso o con una casa en ruinas. Implica prestar atención a un punto de vista.[34]

Esto significa que gobernar a los seres humanos con dignidad "es muy diferente de (por ejemplo) arrear vacas con una picana", pues este último es un sistema de gobierno que opera "manipulando, aterrorizando o galvanizando la conducta".[35] Sintetiza su teoría de

---

[33] *Ibid.*, 64.

[34] *Ibid.*, 54.

[35] *Ibid.*, 52. Ver también la explicación de Anderson según la cual, la tarea de la dignidad humana-como-rango consiste en asegurar que, a diferencia de los "seres de menor rango", los trabajadores

la siguiente forma: mientras que algunos dicen que "si abolimos las distinciones de rango, terminaremos tratando a todas las personas como a un animal [...] el *ethos* de la dignidad humana nos recuerda que existe una alternativa".[36] En síntesis, para Waldron, al igual que para Kateb y Dupré, la defensa de la dignidad humana se define explícitamente en relación con la

---

no sean tratados de manera despreciable como bestias de carga o que, "como animales, puedan ser forzados a hacer la voluntad de otros mediante estímulos o pinchazos" (Elizabeth Anderson, "Human dignity as a concept for the economy", En *The Cambridge Handbook of Human Dignity*, editado por Marcus Duwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword y Dietmar Mieth [Cambridge: Cambridge University Press, 2014], 494, 496).

[36] Waldron, *Dignity, Rank and Rights,* 69. En otro lugar explica que violar la dignidad-como-rango implica un "tratamiento que es más apropiado para un animal que para un ser humano, el tratamiento de una persona como si fuese un animal. Puede ser un tratamiento que no sea lo suficientemente sensible a las diferencias entre los seres humanos y los animales, en virtud del cual se supone que los humanos gozan de una condición especial. Así, por ejemplo, un ser humano es degradado al ser criado como un animal, usado como bestia de carga, golpeado como un animal, arreado como un animal" (Jeremy Waldron, "The Coxford lecture inhuman and degrading treatment: The words themselves", *The Canadian Journal of Law and Jurisprudence* 23, n.° 2 [2010]: 269-286, 282). El trabajo de Waldron es un ejemplo interesante del papel de los animales en la teoría de los derechos humanos, "oculto a plena vista". Para los lectores atentos a los derechos animales, su libro es perturbador por la forma como repetidamente condona la violencia contra estos, y su imagen de una sociedad buena que trata a los seres humanos con respeto, pero golpea, doma y aterroriza a los animales. No obstante, varios de mis colegas que leen a Waldron con detenimiento, me han dicho que no han advertido o no recuerdan que diga algo acerca de ellos. La violencia contra los animales está tan normalizada en nuestra sociedad que muchos lectores sencillamente no registran todos los pasajes donde Waldron habla de golpear y aterrorizar animales.

jerarquía de especies. Por esta razón, Rossello acertadamente describe la posición de Waldron como "aristocracia de la especie".[37]

En todos estos casos, la dignidad humana se defiende a costa de los animales. Quisiera enfatizar de nuevo que esto no es inherente al uso de los términos "dignidad" ni "dignidad humana". Como señalé antes, existen muchas fuentes intelectuales y versiones diferentes de lo que podríamos llamar el "discurso de la dignidad", y no todas ellas se proponen instrumentalizar a los animales.[38] Por tanto, únicamente diagnostico

---

[37] Rossello nos advierte contra "la agenda política de la aristocracia para todos, como la de Waldron, cuando corre el peligro de convertir a la familia humana en los nuevos Borbones o Tudores, a costa del desamparado de otras formas de vida" (Diego Rossello, "All in the (human) family? Species aristocratism in the return of human dignity", *Political Theory* [2016]: 17).

[38] La bibliografía de la dignidad en la bioética, en particular, tiene diferentes orígenes intelectuales, que responden a distintos desafíos éticos. Su enfoque, en años recientes, no ha estado dirigido a cómo comprender la dignidad de los seres humanos individuales, sino a cómo comprender la dignidad de la "vida humana" en contextos en los cuales los derechos de seres humanos particulares no están directamente en juego (v. gr. investigaciones sobre las células madre). A la dignidad humana, dentro de este contexto, se la invoca como un complemento de los derechos humanos (y no como su fundamento), con el fin de abordar problemas éticos que no pueden analizarse como asuntos de respeto de los derechos de seres humanos individuales. En términos de Habermas, esta sería la distinción entre "la dignidad humana tal como la garantiza la ley a toda persona" y "la dignidad de la vida humana": la primera (para Habermas) está fundamentada en relaciones de reconocimiento intersubjetivo entre personas iguales; la segunda es parte de la "autocomprensión ética de la especie" (Jürgen Habermas, "The concept of human dignity and the realistic utopia of human rights", *Metaphilosophy* 41, n.° 4 [2010]: 464-480). Para explorar visiones generales de esta tradición de la dignidad en la bioética, véanse Düwell, "On the

una de las vertientes de la proliferante bibliografía sobre la dignidad.

Es, sin embargo, una vertiente importante y, aun cuando la supremacía humana no es inherente al concepto de dignidad humana, sugeriría también que no es accidental que el término dignidad sea el vehículo de las teorías supremacistas. En medio de esta "era de la dignidad", en la cual el discurso de la dignidad es "ubicuo"[39] y "omnipresente",[40] vale la pena recordar que existen, de hecho, muchos otros conceptos morales disponibles para discutir las obligaciones éticas y jurídicas en general, y los derechos humanos en particular. Señalé anteriormente que la teoría de los derechos humanos desde la década de los ochenta a la de 2000 generó un rico vocabulario moral, no solo el de intereses y necesidades, sino también el del respeto por la subjetividad,

---

border of life and death: Human dignity and bioethics"; M. Werner, "Individual and collective dignity", en *The Cambridge Handbook of Human Dignity*, editado por Marcus Duwell *et al.* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 343-352; Gaymon Bennett, *Technicians of Human Dignity* (New York: Fordham University Press, 2016). En mi concepto, esta vertiente bioética de la dignidad humana está invadida también por la supremacía humana. Leon Kass, director del Consejo de Bioética de la Presidencia (2001-2005), describió la tarea de la dignidad humana en bioética como aquella de sostener la jerarquía entre el *bios* humano y el *zoe* animal (Bennett, *Technicians of Human Dignity*, 234-236, 250-251). Un resultado predecible de lo anterior es un compromiso con la integridad y no mercantilización del genoma humano, pero sí con la instrumentalización y mercantilización del genoma animal (Maneesha Deckha, "Holding onto humanity: Animals, dignity, and anxiety in Canada's assisted human reproduction act", *Unbound: Harvard Journal of the Legal Left* 5 [2009]: 21-55).

[39] Dupré, *The Age of Dignity,* 1.

[40] McCrudden, "In pursuit of human dignity", 1.

vulnerabilidad, aflicción, capacidades y florecimiento, todos los cuales han sido productivamente utilizados para iluminar una ética de los derechos humanos. Así pues, a mediados de la década de 2000, la dignidad fue solo uno de muchos conceptos que fueron propuestos y probados como fundamento de los derechos humanos, pero no fue en absoluto la única opción, y ni siquiera la más prominente.[41] ¿Por qué, entonces, de esta variada caja de herramientas morales, tantos teóricos se han enfocado en la dignidad como concepto fundamental durante los últimos diez años?

Indudablemente, hay muchos factores en juego, pero sugeriría que una razón es que las ideas de "dignidad" no se extienden con facilidad ni naturalmente a los animales. Como hemos visto, prácticamente todos los otros conceptos que empleamos comúnmente para discutir y defender los derechos humanos —intereses, necesidades, bienestar, capacidades, florecimiento, vulnerabilidad, subjetividad, cuidado, justicia— llevan de manera natural al reconocimiento de los derechos animales, pues estos guardan continuidad con los

---

[41] Vale la pena señalar, por ejemplo, que la entrada de "Derechos Humanos" en la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, escrita por James Nickel, publicada por primera vez en 2003 y actualizada en 2014, no incluye una discusión de teorías basadas en la dignidad. En la única referencia que hace a la dignidad la desestima por ser algo retórico: "Los derechos humanos son específicos y orientados a problemas [...] Es posible que las Declaraciones de Derechos incluyan preámbulos que hablan de manera grandiosa y abstracta de la vida, la libertad y la dignidad inherentes a las personas, pero sus listas de derechos contienen normas específicas dirigidas a conocidos problemas políticos, jurídicos o económicos" (James Nickel, "Human Rights", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [2014], https://plato.stanford.edu/entries/rights-human/).

humanos respecto a todos estos otros aspectos.[42] El único concepto de la caja de herramientas morales que muchas personas encuentran extraño o poco natural para aplicarlo a los animales es el de "dignidad". Si alguien aterroriza a una vaca con una picana, no hay duda de que esto perjudica sus intereses básicos y su bienestar, asalta su subjetividad, explota su vulnerabilidad, la hace precaria, la instrumentaliza, socava sus capacidades y florecimiento. En la medida en que cualquiera de estas consideraciones fundamente el derecho humano a no ser aterrorizado, también, de igual forma, parecería fundamentar el derecho de los animales a no serlo. Pero ¿la violencia rutinaria de la ganadería industrial viola la "dignidad" de la vaca? Esto es menos evidente. Aun cuando hay descripciones convincentes de cómo violamos rutinariamente la dignidad de los animales,[43] estas tienden a centrarse en contextos específicos de degradación pública/visible (como los circos y los zoológicos),[44]

---

[42] Otro concepto de la caja de herramientas de los derechos humanos es el de "personalidad", el cual ha sido invocado también para excluir a los animales (v. gr. James Griffin, *On Human Rights* [Oxford: Oxford University Press, 2008]). Regresaré a este concepto en la nota 73, *infra*.

[43] Sue Cataldi, "Animals and the concept of dignity", *Ethics & the Environment* 7, n.° 2 (2002): 104-126; Lori Gruen, "Dignity, captivity, and an ethics of sight", en *The Ethics of Captivity*, editado por Lori Gruen Oxford: Oxford University Press, 2014, 231-247; Rebekah Humphreys, "Dignity and its violation examined within the context of animal ethics", *Ethics & the Environment* 21, n.° 2 (2016): 143-162; Reed Elizabeth Loder. "Animal dignity", *Animal Law* 23, n.° 1 (2016): 1-64.

[44] Véase también la decisión del tribunal israelí según la cual luchar con cocodrilos para entretener a los espectadores puede ser una violación de la dignidad del cocodrilo, véase 1648/96, *Let the Animals Live v. Hamat Gader Spa Village Inc* (1997), citado en Christopher McCrudden, "Human dignity and judicial

más que en las estructuras a menudo invisibles de explotación en granjas o laboratorios que se encuentran en el centro de la opresión animal en nuestra sociedad. Aunque algunos defensores de los derechos animales argumentan que la dignidad puede funcionar como el fundamento general de los derechos animales,[45] otros sostienen que no es un registro útil para fundamentar derechos básicos de los animales,[46] así sea solo porque el discurso de la dignidad está saturado de la idea de que la dignidad implica no ser tratado como un animal. En cualquier caso, la dignidad no es el lenguaje natural de una teoría de los derechos animales.

Y, por consiguiente, para quien quiera defender la jerarquía de especies y oponerse a la extensión de los derechos a los animales, una opción es alejarse de la subjetividad vulnerable, el cuidado, la capacidad o la vida precaria para fundamentar más bien los derechos en la "dignidad". Ciertamente, Kateb afirma de manera bastante explícita que esta es su motivación para apelar a la dignidad humana. Observa la tendencia que

---

interpretation of human rights", *European Journal of International Law* 19, n.° 4 (2008): 655-724, 708. La dignidad de los animales ha sido legalmente reconocida en la Constitución Federal de Suiza y en su Ley de Bienestar Animal, 2005, art. 3(a). Discuto el caso de Suiza en Will Kymlicka, "Social membership: Animal law beyond the property/personhood impasse", *Dalhousie Law Journal* 40 (2017): 123-155; véase también Gieri Bolliger, "Legal protection of animal dignity in Switzerland", *Animal Law* 22 (2016): 311.

[45] David Bilchitz. "Moving beyond arbitrariness: The legal personhood and dignity of non-human animals", *South African Journal on Human Rights* 25, n.° 1 (2009): 38-72.

[46] Federico Zuolo, "Dignity and animals. Does it make sense to apply the concept of dignity to all sentient beings?", *Ethical Theory and Moral Practice* 19, n.° 5 (2016): 1117-1130.

he descrito antes de reconocer continuidades entre los seres humanos y los animales —como él lo dice, la tendencia a "describir a la humanidad solo como una especie animal más entre otras especies animales, con algunas particularidades, incluso singularidad, pero ninguna tan admirable como para elevar a la humanidad sobre las demás"— pero objeta que esto "deslustra innecesariamente la dignidad humana al eliminar su admirable singularidad". Y, para combatir esta tendencia, dice, debemos hacer énfasis en la dignidad humana: "En esta época, la noción de estatura humana está dirigida en parte contra estas reducciones, en nombre de la dignidad humana".[47] Si bien otros conceptos morales parecen llevar al reconocimiento de continuidades entre las especies y al aplanamiento de las jerarquías de especies, una de las virtudes fundamentales del concepto de dignidad, para Kateb, es precisamente su capacidad de reafirmar una jerarquía de especies.[48]

---

[47] Kateb, *Human Dignity,* 128. Williams invoca también la dignidad humana para contrarrestar la tendencia de "las ciencias experimentales y humanas" a "enfatizar cada vez más la continuidad entre el hombre y otras criaturas" e invocar esa continuidad como base de los derechos animales (Williams, *Who is my Neighbor?*, 207, 133-4, 271-2). Confrontados con creciente evidencia de que los animales guardan continuidad con los humanos en sus rasgos moralmente significativos y, por tanto, que serían potenciales acreedores de derechos, tanto Kateb como Williams invocan la dignidad para rescatar la supremacía humana y excluir a los animales del ámbito de los derechos.

[48] Como lo muestra Raffael Fasel, esta dinámica —según la cual los supremacistas apelan a la dignidad para contrarrestar evidencia de la continuidad entre humanos y animales— ya estuvo presente durante la Ilustración francesa (*The Old 'New' Dignitarianism*, 2017, https://ssrn.com/abstract=3034748). Discute la obra de uno de los *philosophes* del siglo XVIII, Jean-Baptiste Salaville, quien armó una defensa del carácter único del ser humano y de

Me apresuro a agregar de nuevo que no sostengo que todos los que recurren a la dignidad humana en su explicación de los derechos humanos compartan los objetivos supremacistas de Kateb. Sencillamente señalo que privilegiar la "dignidad" sobre otros conceptos morales tiene el efecto de inhibir los esfuerzos por reducir la jerarquía de especies, y que este, para algunas personas, era precisamente el propósito de invocar la dignidad.

Los costos del supremacismo

Si el análisis realizado hasta aquí es correcto, nos encontramos en una importante encrucijada en el proyecto de los derechos humanos. Quizás, más que en cualquier otro momento desde 1948, el movimiento de los derechos humanos está siendo invitado actualmente a comprometerse de nuevo con la jerarquía de especies. Como señalé, aun cuando las teorías anteriores de los derechos humanos no suscribieron los derechos de los animales, tampoco incorporaron la supremacía humana a sus premisas, y no consideraron la posibilidad de que sus argumentos a favor de los derechos humanos pudieran aplicarse a los animales como un motivo para rechazarlas. Aspiraban, sencillamente, a identificar razones morales convincentes de por qué tenemos la obligación de proteger los derechos de los

su dignidad como respuesta directa a aquello que percibió como el degradante trabajo de los naturalistas sobre las continuidades entre seres humanos y animales. Fasel señaló muchos paralelos fascinantes entre aquellos "viejos defensores de la dignidad" de la Ilustración francesa y los "nuevos defensores de la dignidad" de la década pasada.

demás, y si algunas de estas razones se aplican también a los animales, que así sea. A diferencia de ellos, los nuevos teóricos de la dignidad son supremacistas en el sentido definido anteriormente: esto es, su objetivo es garantizar, no solo que todos los seres humanos sean protegidos, sino que los animales no lo sean.

En el resto del artículo argumentaré que el movimiento de los derechos humanos debe negarse a aceptar esta invitación a comprometerse de nuevo con la supremacía humana. Creo, desde luego, que la indiferencia frente a los animales es razón suficiente para rechazar la política de los nuevos teóricos de la dignidad, y estoy seguro de que muchos de los defensores de los derechos humanos no desean ser cómplices en condonar la instrumentalización de los animales y la violencia contra ellos. Sin embargo, para efectos de este artículo, no me centraré en las maneras en que la política de la dignidad perjudica a los animales, sino más bien en los daños que puede causarle al proyecto mismo de los derechos humanos.

¿La jerarquía de especies mitiga o exacerba la deshumanización?

Para comenzar, permítanme retroceder y preguntar por qué podría pensarse que este énfasis en la jerarquía de especies pudiera resultar beneficioso desde la perspectiva de los derechos humanos. ¿Cómo podría la jerarquía de especies ayudar a este proyecto? Algunos de los pasajes que he citado parecen exaltar al ser humano por sí mismo, casi como si desarrollaran un sentido del amor de la especie por sí misma y por sus derechos —aquello que Benton llamó narcisismo de la especie—. En otros casos, sin embargo, la jerarquía

de especies se invoca con fines más estratégicos, para ayudar a combatir formas de prejuicio y de discriminación contra grupos marginados, que incluyen grupos racializados, mujeres, pobres, inmigrantes, poblaciones indígenas y personas con discapacidades. La esperanza y expectativa es que afirmar una fuerte jerarquía entre seres humanos y animales haga que resulte más difícil denigrar a estos grupos.

¿Por qué la afirmación de la jerarquía de especies combatiría el maltrato de estos grupos? Porque uno de los rasgos centrales de estas jerarquías de condición social es la *deshumanización*: esto es, el tratar a los integrantes de estos grupos como si fuesen menos que plenamente humanos.[49] Desde luego, en la actualidad nadie niega que los miembros de estos grupos pertenezcan a la especie humana. La deshumanización no consiste, literalmente, en negar que alguien sea *Homo sapiens*. Más bien, implica ver a los demás de maneras que les niegan aquellas que son consideradas como cualidades humanas distintivas. Se considera, por lo general, que los animales comparten algunas emociones básicas o rasgos con nosotros, como la felicidad, el temor o el nerviosismo, pero que carecen de emociones y rasgos más refinados, tales como la culpa y la vergüenza, la curiosidad o el control de sí mismos. A los grupos deshumanizados se los ve como carentes de estas (presuntas) cualidades humanas distintivas, y como si estuviesen motivados por impulsos más básicos que compartimos con los animales. Investigaciones

[49] Regresaré más adelante a la pregunta acerca de si "deshumanización" es el término correcto para designar este fenómeno, pero es el término corriente que se utiliza tanto en las investigaciones de las ciencias sociales como en la defensa de los derechos humanos.

realizadas en las ciencias sociales han mostrado repetidamente que los grupos dominantes, en efecto, ven a los grupos marginales de esta manera deshumanizada. Y la evidencia muestra también que la deshumanización, en este sentido, no tiene como resultado únicamente prejuicios y estereotipos, sino formas realmente perjudiciales de discriminación e incluso de violencia. Después de todo, si los integrantes de estos grupos carecen de sentimientos refinados y de la capacidad de autocontrol con base en estos sentimientos, pareciera entonces que solo pueden ser gobernados por la fuerza. Como lo dice una reciente síntesis de la bibliografía de la deshumanización:

> Ver a los demás como si carecieran de capacidades humanas fundamentales e igualarlos a los animales o a los objetos puede reducir la percepción de su capacidad de actuar intencionalmente, pero puede también hacer que parezcan menos sensibles al dolor, más peligrosos e incontrolables y, por lo tanto, más necesitados de formas de castigo severas y coercitivas.[50]

La deshumanización es, entonces, una profunda amenaza a los derechos humanos, y combatirla debe ser una de las tareas fundamentales del movimiento que aboga por estos derechos .

Pero ¿cómo deberíamos hacerlo? Muchas personas suponen que la mejor manera de combatir la deshumanización es reintroducir una fuerte jerarquía entre los

---

[50] Brock Bastian, Jolanda Jetten y Nick Haslam, "An interpersonal perspective on dehumanization", en *Humanness and Dehumanization*, editado por Paul Bain, Jeroen Vaes y Jacques-Philippe Leyens (Abingdon: Routledge, 2014), 212.

seres humanos y los animales, y enfatizar que el valor de la vida humana es radicalmente discontinuo y superior al de la de los animales, y que, por tanto, no debemos tratar a ningún ser humano como si fuese un animal. Según esta posición, una fuerte jerarquía moral entre los seres humanos y los animales es un recurso crucial y una herramienta efectiva para los grupos subalternos. Pueden afirmar mejor sus derechos a una existencia digna haciendo énfasis en la importancia moral de su humanidad, y en su discontinuidad categórica con la animalidad, así como en su superioridad sobre ella. Al sacralizar "lo humano" e instrumentalizar "lo animal", ofrecemos un fundamento claro y seguro a la protección de los derechos de todos los seres humanos, incluyendo a los grupos raciales vulnerables. La jerarquía de especies puede hacer más vulnerables a los animales, pero al menos contribuye a suministrar un reconocimiento seguro de los derechos de los grupos marginales humanos vulnerables, que comparten la sacralidad de lo humano.

Claire Jean Kim llama a lo anterior "la santificación de la diferencia de especies", y señala que el movimiento afroamericano por los derechos civiles puso un gran empeño en esta estrategia para combatir la deshumanización.[51] Es posible que quienes abogan por esta estrategia no estén seguros acerca de cómo defender exactamente esta jerarquía de especies desde el punto de vista filosófico, pero es vista como un útil recurso político. El temor es que, si la línea entre lo humano y lo animal se difumina, los grupos humanos vulnerables

[51] Claire Jean Kim, "Moral extensionism or racist exploitation? The use of holocaust and slavery analogies in the animal liberation movement", *New Political Science* 33, n.° 3 (2011): 311-333.

serán aquellos cuya humanidad se ponga en duda, relegándolos a una condición subhumana o deshumanizada. La condición de los humanos privilegiados y poderosos estará asegurada incluso si extendemos derechos a los animales; nadie cuestionará la importancia de sus intereses ni de su dignidad. Pero la condición de los grupos desfavorecidos, y su derecho a una existencia digna, es siempre vulnerable, y la jerarquía de especies se considera como una barrera esencial a su deshumanización.

Si esta fuese, en efecto, una estrategia eficaz y necesaria para combatir la deshumanización, enfrentaríamos entonces un auténtico dilema. Implicaría, en palabras de Alison Suen, que no habría una manera de "frenar el racismo sin sacrificar al animal".[52] Por fortuna, existe creciente evidencia de que esta estrategia no es ni necesaria ni eficaz. Por el contrario, la evidencia muestra que cuanto más fuertemente se distingue entre los seres humanos y los animales, más probabilidades hay de que la gente deshumanice a otros seres humanos, incluyendo a las mujeres y a los inmigrantes.[53] La creencia en la superioridad humana por sobre los animales no solo está

---

[52] Alison Suen, *The Speaking Animal: Ethics, Language and the Human-Animal Divide* (Lanham: Rowman and Littlefield, 2015).

[53] Kristof Dhont *et al.*, "Social dominance orientation connects prejudicial human–human and human–animal relations", *Personality and Individual Differences* 61 (2014): 105-108; Kathy Taylor y Susanne Singer, "Diet, authoritarianism, social dominance orientation, and predisposition to prejudice", *British Food Journal* 117, n.° 7 (2015): 1949-1960; Christina Roylance, Andrew Abeyta y Clay Routledge, "I am not an animal, but I am a sexist: Human distinctiveness, sexist attitudes towards women, and perceptions of meaning in life", *Feminism & Psychology* 26, n.° 3 (2016): 368-377; Catherine Amiot y Brock Bastian, "Solidarity with animals: Assessing a relevant dimension of social identification with animals", *Plos One* 12, n.° 1 (2017): e0168184.

empíricamente correlacionada con la deshumanización de grupos marginales, sino que está causalmente conectada con ella. Los psicólogos sociales han mostrado que inculcar actitudes de superioridad humana por sobre otros animales empeora, en lugar de mitigar, la deshumanización de las minorías, los inmigrantes y otros grupos marginales. Cuando a quienes participan en los estudios, por ejemplo, se les da una noticia periodística sobre la evidencia de la superioridad humana por sobre los animales, el resultado es la expresión de mayores prejuicios contra los grupos humanos marginados. Por el contrario, a quienes se les entrega una nota periodística sobre la evidencia de que los animales guardan continuidad con los humanos en la posesión de rasgos y emociones valorados, es más probable que concedan igualdad a los grupos humanos marginados. Reducir la división entre la condición de los seres humanos y la de los animales contribuye a reducir los prejuicios y a fortalecer la creencia en la igualdad entre los grupos humanos.[54] Múltiples mecanismos psicológicos vinculan las actitudes negativas frente a los animales con la deshumanización de grupos humanos marginales.[55]

---

[54] Kimberly Costello y Gordon Hodson, "Exploring the roots of dehumanization: The role of human-animal similarity in promoting immigrant humanization", *Group Processes & Intergroup Relations* 13, n.° 1 (2010): 3-22; "Lay beliefs about the causes of and solutions to dehumanization and prejudice: Do nonexperts recognize the role of human–animal relations?", *Journal of Applied Social Psychology* 44, n.° 4 (2014): 278-288; "Explaining dehumanization among children: The interspecies model of prejudice", en *British Journal Social Psychology* 53 (1) (2012): 175-97.

[55] Brock Bastian *et al.*, "When closing the human-animal divide expands moral concern", *Social Psychological and Personality Science* 3, n.° 4 (2012): 421-429; Dhont *et al.*, "Social dominance

Este hallazgo —conocido en la bibliografía como "el modelo interespecie de prejuicio"— ha sido ahora ampliamente replicado, incluso en niños. En cuanto más se enseñe a los niños a poner a los seres humanos por encima de los animales, más deshumanizan a las minorías raciales.[56] A la inversa, se sabe que una educación compasiva respecto a los animales —en la que se enfatizan las afinidades y solidaridad entre las especies— propicia una mayor empatía y actitudes prosociales hacia otros seres humanos.[57] Hodson, MacInnis y Costello resumen la evidencia de la siguiente manera:

> Sobrevalorar a los seres humanos, en relación con los no humanos, reside en el centro de los problemas no solo para los animales, sino también para los seres humanos [...] Es posible que debamos enfrentar colectivamente una

---

orientation connects"; Kristof Dhont, Gordon Hodson y Ana Leite, "Common ideological roots of speciesism and generalized ethnic prejudice: The social dominance human-animal relations model (SD-HARM)", *European Journal of Personality* 30, n.° 6 (2016): 507-522.

[56] Kimberly Costello y Gordon Hodson, "Explaining dehumanization among children: The interspecies model of prejudice", *British Journal of Social Psychology* 53, n.° 1 (2014a): 175-197.

[57] Entre muchos otros estudios, véase Kelly Thompson y Eleonora Gullone, "Promotion of empathy and prosocial behaviour in children through humane education", *Australian Psychologist* 38, 3 (2003): 175-182. Para decirlo en otros términos, la idea de que reducir la jerarquía entre seres humanos y animales creará una categoría intermedia de humanos deshumanizados solo tiene sentido si ya se está encerrado dentro del marco de la Gran Cadena del Ser, la cual insiste en que los sujetos vulnerables deben ser clasificados en alguna jerarquía de valor. La evidencia muestra, sin embargo, que poner en duda la jerarquía de especies reduce esta disposición a clasificar a los sujetos vulnerables en alguna jerarquía de valor, para beneficio tanto de los seres humanos como de los animales.

> verdad incómoda: el valor adicional que se concede a los seres humanos por sobre los animales —sobrevalorando a los seres humanos como un truismo incuestionado— alimenta algunas formas de deshumanización humana.[58]

Lo anterior sugiere que el movimiento de los derechos humanos debe elegir si su objetivo principal es combatir la deshumanización o fortalecer la jerarquía de especies: los dos objetivos no son iguales. Podría haber sido razonable, hace sesenta años, pensar que el segundo era necesario para el primero, pero ahora sabemos que es, de hecho, contraproducente.

El aislamiento como caso de prueba

Esta evidencia puede parecer desconcertante para algunos, así que valdría la pena pensar cómo se desarrollan estas diferentes aproximaciones a la deshumanización en una situación concreta de derechos humanos. Consideremos, por ejemplo, el aislamiento penitenciario a largo plazo, que se ha convertido cada vez con mayor frecuencia en un centro de interés para el activismo de los derechos humanos en Estados Unidos y Canadá. Sabemos que esta práctica, que se impone de manera desproporcionada a las minorías raciales, está arraigada en actitudes de deshumanización. A los prisioneros racializados se los ve como personas que carecen de cualidades humanas distintivas y, en consecuencia, son

[58] Gordon Hodson, Cara MacInnis y Kimberly Costello, "(Over) Valuing 'humanness' as an aggravator of intergroup prejudices and discrimination", en *Humanness and Dehumanization*, editado por Paul Bain, Jeroen Vaes y Jacques Philippe Leyens (Abingdon: Routledge, 2014), 86-110.

tratados como animales indomables, y son sometidos a niveles extraordinariamente altos de coerción, aislamiento y confinamiento. Al criticar esta práctica como una violación de los derechos humanos, es frecuente señalar que los prisioneros que se encuentran en aislamiento penitenciario están siendo tratados como animales enjaulados en un zoológico o en un laboratorio. Esta analogía es ubicua en el debate público, la bibliografía académica y, ciertamente, en la jurisprudencia cuando se denuncia el aislamiento penitenciario como una violación de los derechos humanos.[59]

No obstante, hay dos maneras muy diferentes de invocar esta imagen por parte de los defensores de los derechos humanos, una que apela a la supremacía humana, y otra que la rechaza. Esta última aproximación conecta lo incorrecto de mantener a los prisioneros en aislamiento con lo incorrecto de mantener animales enjaulados en zoológicos y laboratorios. Según esta perspectiva, está mal mantener a cualquier ser sintiente que pertenezca a una especie social en un estado de aislamiento, y explorar el impacto de este en los animales puede iluminar por qué el aislamiento de los seres humanos es, en efecto, una violación de sus derechos.[60]

---

[59] En *Madrid v Gómez*, 889 F. Supp. 1146 (N.D. Cal. 1995), en un caso estadounidense que denuncia las condiciones de los prisioneros en una cárcel de máxima seguridad como una violación de los derechos humanos, el juez señaló que "algunos internos pasan el tiempo sencillamente caminando alrededor de los bordes de la prisión; la imagen creada es conmovedoramente similar a la de los felinos enjaulados en el zoológico" (citado en Lisa Guenther, "Beyond dehumanization: A post-humanist critique of solitary confinement", *Journal for Critical Animal Studies* 10, n.° 2 [2012]: 47-68, 270).

[60] Colin Dayan, *The Law Is a White Dog: How Legal Rituals Make*

Sabemos que los efectos de un aislamiento semejante en los animales son profundamente dañinos: se tornan apáticos, incurren en comportamientos estereotípicos —que incluyen hacerse daño a sí mismos—, exhiben desamparo aprendido, y sufren una diversidad de enfermedades mentales, incluyendo el desorden de estrés postraumático.[61] Alentar a la gente a prestar cuidadosa atención a este horror que infligimos a los animales facilitará reconocer el horror del aislamiento de los prisioneros, pues los daños y males son continuos.

La estrategia supremacista adopta la dirección opuesta: hace énfasis en la discontinuidad entre los seres humanos y los animales, y argumenta que la razón por la cual el aislamiento penitenciario viola los derechos humanos es que sus rasgos análogos a los de los zoológicos no respetan suficientemente la distinción entre seres humanos y animales. El aislamiento viola

---

and Unmake Persons (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011); Guenther, "Beyond dehumanization".

[61] Sobre evidencia de que el confinamiento produce enfermedades mentales en los animales, y sobre el extendido uso de fármacos en los zoológicos para ocultar este problema al público, véase Gay Bradshaw, "Inside looking out: Neuroethological compromise effects in elephants in captivity", en *An Elephant in the Room: The Science and Well- Being of Elephants in Captivity*, editado por Debra Forthman (Medford, MA: Center for Animals and Policy, Tufts University, 2009), 54-68; "Why the caged bird does not sing: Captivity and complex PTSD in parrots and people", *Psychology Today* (blog), 16 de octubre de 2011, https://www.psychologytoday.com/blog/bear-in-mind/201110/why-the-caged-bird-does-notsing; Smith, Laura, "Zoos drive animals crazy", *Slate* (blog), 20 de junio de 2014, http://www.slate.com/blogs/wild_things/2014/06/20/animal_madness_zoochosis_stereotypic_behavior_and_problems_with_zoos.html; Laurel Braitman, *Animal Madness* (New York: Simon and Schuster, 2014).

la dignidad humana porque —para usar la definición de Waldron— implica un

> ... tratamiento que es más apropiado para un animal que para un ser humano, el tratamiento de una persona como si fuese un animal. Puede ser un tratamiento que sea insuficientemente sensible a las diferencias entre los seres humanos y los animales, en virtud de las cuales se supone que los seres humanos tengan una condición especial.[62]

Según esta posición, lo que está mal del aislamiento penitenciario no guarda ninguna relación con la incorrección de enjaular y aislar a los animales en un zoológico, un laboratorio o una granja industrial: lo incorrecto, más bien, es que no exalta suficientemente a los seres humanos por sobre los animales. Es por no marcar la diferencia de especies que el aislamiento carcelario es una violación de los derechos y de la dignidad humana.

Estas son dos estrategias muy diferentes para discutir la analogía entre el zoológico y la prisión para sustentar la idea de que el aislamiento penitenciario es un problema de derechos humanos. Y no se trata simplemente de opciones académicas: estas elecciones se hacen todos los días en el movimiento de los derechos humanos cuando se denuncia el aislamiento en prisión.[63] Y, por tanto, la pregunta apremiante, desde

---

[62] Waldron, "The Coxford lecture inhuman", 282.

[63] Para este debate al interior de los estudios sobre las prisiones y el activismo en estos centros, véase Guenther, "Beyond dehumanization" y Karen Morin, "Wildspace: The cage, the supermax, and the zoo", en *Critical Animal Geographies*, editado por Kathryn Gillespie y Rosemary-Claire Collard (Abingdon: Routledge, 2015), 73-91; Karen Morin, "Carceral space: Prisoners and animals", *Antipode* 48, n.° 5 (2016): 1317-1336. Para

una perspectiva de derechos humanos, es ¿cuál de estas aproximaciones es más probable que genere el reconocimiento del aislamiento penitenciario como una violación de derechos?

Por lo que sé, esta pregunta no ha sido sometida a ninguna prueba empírica directa, de modo que sería prematuro extraer conclusiones definitivas. Personalmente, sin embargo, no dudo que la primera estrategia será probablemente más efectiva. La mejor manera de hacer que la gente comprenda lo incorrecto del aislamiento carcelario es llevarla a prestar atención a lo incorrecto del aislamiento social de cualquier sujeto encarnado que pertenezca a una especie social. Como lo dice Lisa Guenther, el aislamiento social de los animales en zoológicos y laboratorios, así como el aislamiento social de los prisioneros, implica en ambos casos formas de "muerte social":

> Los desastrosos efectos de verse radicalmente privado de la experiencia concreta de otros seres vivos, sugiere que no hay nada exclusivamente humano en la necesidad de tener experiencias cotidianas con otros cuerpos

---

un debate paralelo acerca del turismo en las prisiones, véase Montford Kelly, "Dehumanized denizens, displayed animals: Prison tourism and the discourse of the zoo", *philoSOPHIA* 6, n.° 1 (2016): 73-91. Todos los que participan en este debate señalan las analogías entre el turismo en las prisiones y el turismo en los zoológicos, pero no están de acuerdo sobre cómo interpretarlas. Para algunos, como Montford, lo inmoral de tratar a los animales del zoológico como espectáculo ilumina lo inmoral de tratar a los prisioneros como espectáculo; para los supremacistas humanos, como Wacquant, el turismo en los zoológicos está bien, y lo inmoral del turismo en las prisiones proviene de que no eleva suficientemente al ser humano por sobre el animal (Loïc Wacquant, "The curious eclipse of prison ethnography in the age of mass incarceration", *Ethnography* 3, n.° 4 [2002]: 371-397).

> [...] No es principalmente como seres humanos, con un presunto sentido inherente de dignidad y libertad, que nos vemos afectados por el aislamiento y la privación sensorial, sino como seres vivos, carne sensible, con relaciones corporales con otros seres encarnados y con un campo abierto de experiencia yuxtapuesta en un mundo compartido. Es como animales que somos perjudicados e incluso destruidos por las cárceles de máxima seguridad (Unidades de Alojamiento Seguro), así como nuestros compañeros animales son perjudicados o destruidos por el confinamiento en zoológicos, granjas industriales y laboratorios científicos.[64]

Guenther señala la crítica difundida en los círculos de derechos humanos de los programas carcelarios en los que los prisioneros son "tratados como perros que deben ser encadenados, confinados y entrenados de nuevo a través de un sistema de castigos y recompensas", pero enfatiza:

> No podremos comprender plenamente la brutalidad de estos programas hasta que nos neguemos a aceptar que los perros merecen ser tratados de esta manera, como tampoco lo merecen los seres humanos. En la medida en que nos centremos en el abuso de los prisioneros como una afrenta a la dignidad humana, corremos el peligro de pasar por alto la complejidad ética, política y ontológica de una situación en la cual no solo seres humanos, sino seres vivos, están en juego. El problema con programas como START y Asklepieion no es que traten a los prisioneros como "mera carne y hueso", sino que no

[64] Guenther, "Beyond dehumanization", 57.

> los respetan como criaturas de carne y hueso, con necesidades corporales e inter corporales que van más allá de las condiciones básicas de la supervivencia.[65]

Atender con cuidado las obligaciones éticas que se desprenden de las "necesidades corporales e intercorporales" de todos los individuos sintientes y sociales, argumenta, contribuye a iluminar los horrores del aislamiento penitenciario. Y como lo hemos visto, esto es lo que la evidencia general de la psicología social sugiere: hacer énfasis en las continuidades entre los animales y los seres humanos en sus rasgos valorados genera una mayor preocupación por los seres humanos maltratados.

La argumentación dignataria, por el contrario, parece superficial y casi deliberadamente perversa. Según esta posición, lo incorrecto del aislamiento penitenciario no reside en su violación de las "necesidades corporales e intercorporales" que compartimos con los animales —ni en la depresión, repliegue, enfermedad mental, desorientación o comportamiento autolesivo que este genera— pues estos aspectos son igualmente ciertos del tratamiento de los animales en zoológicos y

---

[65] *Ibid.*, 60. Esto suscita la pregunta acerca de si deberíamos abandonar el término mismo de "deshumanización" —puesto que ocluye estas dinámicas y diagnostica erradamente estos males— y sustituirlo por algo como "desubjetivización". Para considerar argumentos sobre la "necesidad de pensar más allá de la deshumanización, y más allá de la visión androcéntrica del mundo que la sustenta", véase Guenther, "Beyond dehumanization", 60-61; Kathryn Gillespie y Patricia López, "Introducing economies of death", en *Economies of Death: Economic Logics of Killable Life and Grievable Death*, editado por Patricia López y Kathryn Gillespie (Abingdon: Routledge, 2015), 15; Maneesha Deckha, "The subhuman as a cultural agent of violence", *Journal for Critical Animal Studies* 3, n.° 3 (2010): 28-51.

laboratorios. Por el contrario, su incorrección depende de que viola un factor adicional —alguna cualidad inefable de la "dignidad humana"— que, presuntamente, no está presente en los animales. Para el defensor de la dignidad, confinar y aislar a alguien de una manera que previsiblemente le ocasionará una interminable angustia no es algo inherentemente incorrecto; solo lo es si podemos identificar en ese individuo alguna cualidad de humanidad que lo eleve por sobre la animalidad.[66]

En mi concepto, es poco probable que inculcar esta clase de pensamiento supremacista sea un remedio efectivo para la deshumanización. Este sofoca nuestra sensibilidad ética, arraiga la indiferencia frente a la violencia y el daño, y nos deja a todos a merced de lo que sabemos son percepciones cambiantes y sesgadas de la "humanidad", las que, desde luego, fueron justamente

---

[66] Algunos autores vacilan entre las dos explicaciones. Brownlee, por ejemplo, argumenta que debemos reconocer un "derecho humano contra la privación social", y que el aislamiento penitenciario viola este derecho (Kimberley Brownlee, "A human right against social deprivation", *The Philosophical Quarterly* 63, n.° 251 [2013]: 199-222). El punto crucial de su argumento es que "los seres humanos son, por naturaleza, criaturas sociales" y, debido a ello, hay múltiples formas en las que la privación social afecta nuestro bienestar. De manera acertada se preocupa de que la tradición de los derechos humanos no se haya ocupado adecuadamente de los derechos que tenemos como "criaturas sociales". Pero no reconoce la explicación evidente de esta omisión, a saber: que la explicación de los derechos humanos basada en la dignidad exige que estos se fundamenten en algo distinto a las necesidades que compartimos con otras "criaturas sociales". En lugar de poner en duda esta presuposición, la acepta ampliamente y, al hacerlo, limita el derecho contra la privación social de los seres humanos. En el proceso, Brownlee termina reproduciendo el marco supremacista mismo que creó la incapacidad de reconocer nuestras necesidades como criaturas sociales en primer lugar.

la fuente del problema.[67] Por tanto, no es de sorprender que la evidencia de la psicología social muestre que inculcar el pensamiento supremacista exacerba, en lugar de remediar, la deshumanización.[68]

Fundamentar los derechos humanos

Hasta ahora he discutido una marcada tendencia durante la década pasada a reafirmar la jerarquía de especies

---

[67] Recordemos que el problema que intentamos solucionar es que, aun cuando la gente reconoce a miembros de grupos subalternos como *Homo sapiens* (vulnerables, encarnados), no reconoce su humanidad normativa. Vincular los derechos al reconocimiento de una humanidad valorada (en lugar de vincularlos a una subjetividad encarnada) es redoblar los juicios mismos de (des) humanización que ocasionan el problema en primer lugar. La santificación del carácter humano lleva naturalmente a la gente a preguntarse por qué a los seres humanos se les debe esta santificación y, espontáneamente, se llena la respuesta con valores tales como inteligencia, racionalidad, autodisciplina, y luego se usa esta métrica de humanidad para deshumanizar a los grupos marginales. Si decimos más bien que los individuos deben ser respetados como sujetos encarnados, esto ofrece menos fundamentos para distinguir, no solo entre los seres humanos y los animales, sino también entre grupos humanos. Como lo hemos visto, aplanar la jerarquía moral entre los seres humanos y los animales aplana también las jerarquías entre los seres humanos y reduce la deshumanización.

[68] En esta sección me he centrado en el aislamiento penitenciario, pero las mismas elecciones estratégicas surgen en relación con muchos problemas de derechos humanos. Consideremos, por ejemplo, los derechos laborales. Kateb, Dupré, Waldron y Anderson argumentan que es incorrecto tratar a los seres humanos como "bestias de carga" (Waldron, "The Coxford lecture inhuman", 282; Kateb, *Human Dignity*, 38; Anderson, "Human dignity as a concept", 496; Dupré, *The Age of Dignity*, 124). Coincido con ellos. Pero argumentaría que también es incorrecto tratar a los animales como bestias de carga, e inculcar la atención a la incorrección de esto último facilitaría el reconocimiento de lo primero.

dentro de la teoría y la práctica de los derechos humanos, y he identificado algunos de los efectos contraproducentes que esto probablemente tendrá. Pero aún no he dicho mucho acerca de la forma como estos autores buscan justificar la jerarquía de especies. ¿Por qué exactamente piensan estos defensores de la dignidad que es incorrecto aterrorizar y golpear a seres humanos, pero no lo es hacerlo a los animales? ¿Por qué es incorrecto mantener a seres humanos en aislamiento penitenciario, pero no lo es mantener a chimpancés o a perros en aislamiento?

Resulta sorprendentemente difícil extraer una respuesta clara a esta pregunta. Como señalé, existen muchas justificaciones de la supremacía humana en la tradición occidental —apelar a Dios, a la razón, al lenguaje, a la autonomía moral, a la potencialidad, etc.—, pero actualmente los teóricos de la supremacía con frecuencia intentan evitar fijar sus banderas en alguno de estos mástiles. Una razón para hacerlo, quizás, sea que todas estas justificaciones han sido sometidas a devastadoras críticas por parte de los teóricos de los derechos animales durante los últimos cuarenta años, y es posible que los teóricos de la dignidad no estén seguros acerca de cómo responder a estas críticas. Sospecho, sin embargo, que existe una razón más importante para esta evasión, y es que estos autores son conscientes de que cualquier posible justificación que ofrezcan demostrará ser, de hecho, perjudicial para los derechos humanos.

Consideremos, por ejemplo, la forma como Kateb apela a la importancia del lenguaje. Según este autor, los animales no son dignos de derechos porque el lenguaje es una condición previa a tener una "vida interior", y los animales carecen de lenguaje:

> El lenguaje es aquello de lo que carece la naturaleza y tiene la humanidad; allí donde no hay lenguaje una cosa o criatura no puede existir para sí misma [...] Los animales no tienen lenguaje y, por tanto, no tienen una interioridad que haga una diferencia en lo que hacen.[69]

Como argumento a favor de la supremacía humana, lo anterior se expone a objeciones obvias. Existe abrumadora evidencia de que los animales sí tienen lenguaje, y de que tienen una vida interior. Las ideas de Kateb acerca de los animales no sobrevivirían al más mínimo escrutinio en relación con la evidencia existente.[70] No obstante, como dije antes, dejaré de lado el impacto del pensamiento supremacista sobre los animales, y me centraré más bien en sus implicaciones para los derechos humanos. Y, desde esta perspectiva, la inquietud obvia respecto a la posición de Kateb, es que negaría derechos humanos a cualquier ser humano que carezca de capacidades lingüísticas, incluyendo a los niños pequeños y a las personas con graves discapacidades cognitivas o demencia.

Kateb reconoce que su enfoque pone sus derechos en peligro, y ofrece esta reveladora respuesta:

> Hay personas con una discapacidad tan grande que no pueden funcionar. ¿Se les aplica a ellas la idea de dignidad? Sí, siguen siendo seres humanos en el aspecto más importante. Si no pueden ejercer muchos de sus derechos,

---

[69] Kateb, *Human Dignity*, 117, 151.

[70] Para una visión general de la extensa bibliografía sobre el lenguaje animal, véase Con Slobodchikoff, *Chasing Doctor Dolittle: Learning the Language of Animals* (New York: St. Martin's Press, 2012).

> o ninguno de ellos, preservan, sin embargo, el derecho a la vida, cualesquiera que sean sus incapacidades (excepto en los casos más extremos de incapacidad de funcionar). Deben ser tratados como seres humanos, no como subhumanos, animales o bultos de materia. Claramente, sin embargo, la idea que exploro pone a los seres humanos funcionales en el centro.[71]

Vale la pena hacer una pausa para advertir cómo la posición de Kateb se opone drásticamente a la dirección general de la jurisprudencia reciente de los derechos humanos. Para Kateb, los adultos autónomos que poseen lenguaje están en el "centro" de los derechos humanos, y los derechos de todos los demás quedan suspendidos de un hilo, quizás reducidos al mero derecho a la vida. Las leyes y práctica de los derechos humanos, sin embargo, se mueven en la dirección contraria. Las recientes convenciones más importantes sobre el tema son la Convención sobre los Derechos del Niño (1989), que incluye aun a los niños de más corta edad, y la Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad (2007), que incluye aun a aquellos con las más graves discapacidades cognitivas. En efecto, la primera es la más ratificada de todas las convenciones sobre derechos humanos y, si algún documento pudiera proclamarse plausiblemente como aquel que está en el "centro" de los derechos humanos, sería este. De manera más general, la jurisprudencia de los derechos humanos ha avanzado decisivamente en desconectar los derechos humanos de cualquier umbral cognitivo o lingüístico. Como lo dice Dupré, el objetivo de la

[71] Kateb, *Human Dignity*, 19.

reciente jurisprudencia de los derechos humanos, como la interpretan los tribunales, es incluir

> ... a todos los seres humanos dentro de su alcance de protección, independientemente del grado de autoconsciencia que tengan de su humanidad, o de su capacidad de adoptar decisiones racionales que afecten su vida o su muerte. Como resultado [...] los seres humanos privados de autonomía por ser, por ejemplo, demasiado jóvenes o ancianos, por encontrarse gravemente discapacitados o por hallarse en un estado vegetativo persistente, no son tratados como excepciones en lo que se refiere a determinar el alcance de sus derechos humanos y protegerlos [...] la dignidad humana no está diseñada únicamente para los fuertes, sanos, asertivos y competentes; está diseñada para llevar al centro del constitucionalismo a aquellas personas que se encuentran en los márgenes de los derechos humanos.[72]

La argumentación de Kateb, que vincula los derechos humanos con umbrales lingüísticos y cognitivos representa una amenaza directa a esta jurisprudencia en evolución, y a las protecciones que ofrece a grupos vulnerables. Los defensores de los derechos humanos desean poner a los niños y a las personas con discapacidades en el centro de los derechos humanos; Kateb desea empujarlos de nuevo hacia los márgenes, con sus derechos suspendidos de un hilo. (Y otras defensas supremacistas de los derechos humanos, de hecho, están dispuestas a cortar el hilo).[73]

---

[72] Dupré, *The Age of Dignity*, 22.

[73] James Griffin, por ejemplo, afirma sin rodeos, "creo que tenemos una mejor oportunidad de mejorar el discurso de los derechos

Vemos el mismo problema en la posición de Waldron. No niega este autor que los animales tengan vida interior, pero argumenta que la dignidad no depende únicamente de tener una vida interior, sino de las capacidades para la "autoaplicación":

> Los titulares de derechos se defienden a sí mismos, hacen reclamos en nombre propio sin remordimientos,

---

humanos si estipulamos que únicamente los agentes normativos son titulares de derechos humanos *sin excepciones*: ni los niños pequeños, ni las personas con grave discapacidad mental, ni aquellas que se encuentren en un estado vegetativo permanente, y así sucesivamente" (Griffin, *On Human Rights* , 92). Esta es, ciertamente, la consecuencia lógica de las defensas tradicionales de los derechos humanos fundamentadas en la idea de "personalidad", entendida como aquel subconjunto de seres humanos que poseen las capacidades cognitivas y lingüísticas necesarias para efectuar razonamientos morales proposicionales. Aunque esta posición tiene un largo pedigrí, el moderno movimiento de los derechos humanos la ha rechazado inequívocamente y, para efectos del presente artículo, tomo ese rechazo como un rasgo asentado del proyecto contemporáneo de los derechos humanos. Como lo señalan Quinn y Arstein-Kerslake, la adopción de la Convención de las Naciones Unidas sobre personas con discapacidad fue la sentencia de muerte "del 'sistema de mitos' de la personalidad en el discurso de los derechos humanos" (Gerard Quinn y Anna Arstein-Kerslake, "Restoring the 'human' in 'human rights': Personhood and doctrinal innovation in the UN disability convention", en *The Cambridge Companion to Human Rights Law*, editado por C. Gearty y C. Douzinas [Cambridge: Cambridge University Press, 2012], 40). En la medida en que personalidad sigue siendo una expresión dentro de la jurisprudencia de los derechos humanos, la misma se utiliza en el sentido "corporal" más incluyente discutido antes (véase nota 21), para referirse a todos los sujetos humanos encarnados y vulnerables, en toda su enorme diversidad de capacidades lingüísticas y cognitivas. Y como lo hemos visto hasta ahora, en la medida en que este humanismo corporal fundamente los derechos humanos, su lógica se extiende naturalmente a los animales.

> controlan la búsqueda y consecución de sus propios agravios [...] [La dignidad] cuenta con la capacidad de la gente de tener una comprensión práctica, control de sí misma, vigilancia de sí y la modulación de su propia conducta respecto a normas que puede captar y comprender.

Como vimos antes, para Waldron, esta capacidad de autoaplicación es lo que diferencia a las políticas de los defensores de la dignidad humana de "arrear vacas con una picana".[74]

De nuevo, es mucho lo que podría decirse acerca de la desdeñosa visión que tiene Waldron de los animales, muchos de los cuales, de hecho, son perfectamente capaces de regular su comportamiento de acuerdo con normas sociales.[75] No obstante, dejaré esto de

---

[74] *Ibid.*, 52.

[75] Sin importar con cuánta frecuencia biólogos y etnólogos hayan refutado esta trillada imagen de los animales sociales como seres desprovistos de autocontrol (v. gr. Marc Bekoff y Jessica Pierce, *Wild Justice: The Moral Lives of Animals* [Chicago: University of Chicago Press, 2009]; Frans de Waal, *Are We Smart Enough to Know How Smart Animals Are?* [New York: Norton, 2016]), los filósofos de la supremacía continúan reviviéndola, dichosamente indiferentes a la evidencia. Aun cuando Waldron solo puede contemplar relaciones violentas con las vacas, estas son perfectamente capaces de tener relaciones civilizadas, sociables, cooperativas y no violentas con nosotros, como ciertamente lo hacen la mayor parte de los animales domesticados, y muchos otros animales también (Sue Donaldson y Will Kymlicka, "Unruly beasts: Animal citizens and the threat of tyranny", *Canadian Journal of Political Science* 47, n.° 1 [2014]: 23-45; Willett Cynthia, *Interspecies Ethics* [New York: Columbia University Press, 2014]). Si vivimos en un mundo lleno de picanas para el ganado, soportes para violar animales y cadenas para sofocarlos, esto no se debe a las capacidades de los animales domesticados, sino a que los supremacistas han optado por gobernar a los animales con la violencia.

lado,[76] y preguntaré más bien acerca del impacto de sus ideas sobre los derechos de los seres humanos. La inquietud obvia es que parece negar derechos humanos a cualquier ser humano que carezca de la capacidad de "defenderse a sí mismo", de hacer "reclamos a nombre propio sin remordimientos" o de "controlar la búsqueda y consecución de sus propios agravios", incluyendo a los niños pequeños y a las personas con graves discapacidades cognitivas o demencia. Waldron reconoce que su explicación pone en peligro los derechos humanos de todos estos grupos, pero insiste en que nuestra preocupación por los niños pequeños y las personas profundamente inválidas no debería "alejarnos de una concepción que implica el ejercicio activo de una condición jurídicamente definida".[77] ¿Cómo podemos entonces proteger los derechos humanos de personas que no están en condiciones de comprometerse con el "activo ejercicio" y la "autoaplicación" de los derechos? Su respuesta —en una frase— es citar la tesis de John

---

[76] Vale la pena, sin embargo, hacer una pausa para reflexionar sobre el hecho de que a quienes escriben sobre temas de humanidades y de ciencias sociales rara vez se les exige cumplir con estándares profesionales en sus referencias a los animales. ¿Cómo podríamos entender el hecho de que desconozcan evidencia fácilmente disponible? Sangiovanni considera esta pregunta en relación con los dueños de esclavos antes de la guerra, y argumenta que, incluso si sus creencias sobre la incapacidad de los negros eran sinceras, su indiferencia a los hechos era, en sí misma, prueba de desprecio: "La resistencia a los hechos envía el siguiente mensaje: 'No nos importa realmente cuáles sean los hechos acerca de las personas como ustedes. Ustedes son objeto de repulsión cualesquiera que sean los hechos'" (Andrea Sangiovanni, *Humanity Without Dignity* [Cambridge, MA: Harvard University Press, 2017], 137). Esto capta la forma como piensan y hablan los supremacistas sobre los animales.

[77] Waldron, *Dignity, Rank and Rights*, 29.

Locke, según la cual, "los niños, lo confieso, no nacen en este pleno estado de igualdad, aun cuando nacen para él".[78] Esto explica por qué, dice, "no se nos exige inventar otra clase de dignidad" para quienes no pueden comprometerse con la autoaplicación de los derechos.[79]

Esta cita de Locke es poética, pero no resulta claro cuál sea realmente el argumento moral. A primera vista, pareciera apelar a argumentos conocidos basados en la potencialidad, en cuyo caso enfrenta una serie de objeciones bien conocidas, entre las cuales están: 1) el argumento de la potencialidad ha sido ampliamente disputado, y en gran medida por los defensores de los derechos humanos;[80] 2) no ofrece protección alguna a aquellas personas cuya discapacidad cognitiva les impide el desarrollo de estas capacidades;[81] 3) no ofrece ninguna protección a los derechos de los niños que no

---

[78] John Locke, *Second Treatise of Civil Government*, editado por Thomas P. Peardon (Basingstoke: Macmillan, 1690), sección 55.

[79] Waldron, *Dignity, Rank and Rights,* 29.

[80] La potencialidad es el fundamento a partir del cual la Iglesia católica argumenta que los embriones y los fetos tienen dignidad humana y derechos humanos que justifican prohibir a las mujeres el acceso al aborto (o incluso al control de la natalidad).

[81] Graumann sostiene (sin pruebas) que los defensores de los derechos humanos para las personas con discapacidad se basan en el argumento de la potencialidad (Sigrid Graumann, "Human dignity and people with disabilities", en *The Cambridge Handbook of Human Dignity*, editado por Marcus Duwell [Cambridge: Cambridge University Press, 2014], 487). De hecho, muchos de los defensores de estas personas enfatizan que a las mismas se le deben estos derechos por quienes son y lo que son, y no en virtud de su potencialidad (variable) de lograr alguna capacidad percibida como normal de la especie (Sunuara Taylor, *Beasts of Burden: Animal and Disability Liberation* [New York: New Press, 2017]).

estén vinculados con su desarrollo en adultos.[82] Podrán haber o no formas de responder a estas conocidas objeciones; sin embargo, lo que vale la pena señalar es que Waldron no hace ningún esfuerzo por considerarlas. Al igual que Kateb, reconoce que su defensa de la supremacía humana deja los derechos de muchos seres humanos suspendidos de un hilo, ofrece una respuesta de una frase con la que desestima su relevancia, y se aleja.

En mi concepto, esto constituye la abdicación de un principio fundamental de los derechos humanos, que Dupré formula de la manera siguiente: "Desde un punto de vista metodológico, cualquier construcción de un concepto jurídico de dignidad humana debería verificar que pase lo que podría llamarse el test de la víctima, y explorar si beneficia o no a las personas más vulnerables y a las víctimas potenciales de violaciones de la dignidad".[83]

---

[82] El argumento de la potencialidad es considerado, por lo general, como un fundamento inadecuado de los derechos humanos de los niños. Los defensores de los derechos de los niños insisten en que ellos tienen derechos *qua* niños, no solamente *qua* futuros adultos. El derecho de los niños a no ser golpeados, por ejemplo, no se basa en su potencialidad de convertirse en adultos, sino en su bienestar presente como niño (sujeto encarnado). Tienen derechos como "seres" no solo como "devenires" (Barbara Arneil, "Becoming versus being: A critical analysis of the child in liberal theory", en *The Moral and Political Status of Children*, editado por David Archard y Colin Macleod [Oxford: Oxford University Press, 2002], 70-96).

[83] Catherine Dupré, "Constructing the meaning of human dignity", en *Understanding Human Dignity*, editado por C. McCrudden (Oxford: Oxford University Press, 2013), 117. Aunque Dupré apoya inequívocamente la tesis de que los derechos de los grupos vulnerables deberían estar en el centro de la teoría de los derechos humanos, no considera siquiera la posibilidad de que celebrar la supremacía humana tenga efectos negativos sobre sus derechos.

Kateb[84] y Waldron[85] violan este principio de manera espectacular: muestran un extraordinario desdén por los riesgos que crean sus propias teorías para los derechos de los niños y de las personas con discapacidades, riesgo para el que ofrecen tan solo las más vagas de las respuestas, y que no les amerita más de una frase o dos. Para decirlo en otras palabras, hay más pasajes en estos libros dedicados a poner a los animales fuera del ámbito de la protección de los derechos que en garantizar que los niños y las personas con discapacidades cognitivas estén protegidos.

Este es un problema estructural de las teorías supremacistas. Dadas las continuidades que existen entre los seres humanos y los animales en sus intereses, capacidades y subjetividades, sencillamente no hay manera de justificar lanzar a los animales por la borda sin simultáneamente hacerlo con otros seres humanos (o al menos aumentar drásticamente los riesgos de que se ahoguen).

Resulta interesante advertir que algunos defensores del excepcionalismo humano abordan este problema negándose a ofrecer alguna justificación de su decisión de excluir a los animales. Si presentar justificaciones para excluir a los animales socava los derechos de seres humanos vulnerables, entonces deberíamos dejar de dar justificaciones. Esta es la estrategia adoptada por Anne Phillips en su defensa de las "políticas de lo humano".[86] Ella observa que las teorías de la dignidad humana que apelan al lenguaje o a la autonomía excluirán a algunos seres humanos y, por tanto, son inadmisibles, y critica

---

[84] Kateb, *Human Dignity*.

[85] Waldron, *Dignity, Rank and Rights*.

[86] Anne Phillips. *The Politics of the Human* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015).

específicamente las posiciones de Waldron y de Kateb por poner en peligro los derechos de muchos seres humanos.[87] Reconoce que hay otras *justificaciones* de los derechos que recurren a las necesidades básicas, la vulnerabilidad, la subjetividad encarnada o la vida precaria, y admite que estas podrían proporcionar un fundamento seguro para la protección de los derechos de todos los seres humanos. Sin embargo, todas estas justificaciones se extienden potencialmente a los animales, y son, por tanto, inaceptables para Phillips, pues las "políticas de lo humano" exigen, no solo que protejamos a los seres humanos, sino también que excluyamos a los animales (en sus términos, "no consiguen diferenciar de manera convincente entre animales humanos y no humanos").[88] Por consiguiente, ninguna de estas justificaciones cumple con el propósito que ella desea alcanzar. ¿Cómo podemos entonces justificar la restricción de los derechos a todos los seres humanos y únicamente a ellos? Su respuestas es que no necesitamos justificarla: solo la "proclamamos y la ejecutamos",[89] como una expresión de nuestra voluntad.[90]

---

87 *Ibid.*, 93.

88 *Ibid.*, 29.

89 *Ibid.*, 131.

90 Phillips rechaza la autonomía y la razón como factores que "justifiquen nuestra condición moral, y esto no porque algo más la justifique, sino porque la justificación no es el problema" (*ibid.*, 29). Debo señalar que tanto Phillips como Kateb buscan distanciarse de lo que consideran formas inadmisibles de narcisismo de la especie. Phillips dice que existe "algo perturbador acerca de este repetido énfasis" en la supremacía humana (*ibid.*, 105), así como Kateb afirma que hay algo perturbador acerca del "esnobismo de especie" (Kateb, *Human Dignity*, 180). Dejaré que el lector juzgue el importe de estas protestas.

En síntesis, para Phillips, los derechos humanos se convierten en un asunto de decisionismo. No tenemos razones o justificaciones para fundamentar nuestros derechos en nuestra humanidad en lugar de hacerlo en la vulnerabilidad corporal que compartimos con los animales: solo es nuestra voluntad hacerlo. Como señala Rossello, esta clase de decisionismo ha tenido un renacimiento espectacular en la teoría de los derechos humanos,[91] y cita un amplio espectro de teóricos, de Zizek a Habermas, argumentando que todos ellos se repliegan al decisionismo en el momento crucial de fundamentar los derechos humanos (incluso cuando rechazan el decisionismo en otros lugares de sus escritos filosóficos). Esto constituye una sorprendente inversión de la narrativa habitual, según la cual los derechos humanos se erigen como un baluarte racional contra el decisionismo. Al respecto, resulta irónico también, como lo señala Rossello, que el defensor decisionista de la supremacía humana sea Carl Schmitt, el teórico nazi. Los defensores de la Declaración de las Naciones Unidas, como Maritain, consideraron que ellos estaban estableciendo una ruptura decisiva con el decisionismo. Aun cuando Maritain podría sentirse complacido de ver que la supremacía humana regresa a la teoría de los derechos humanos, se lamentaría de que el precio de hacerlo haya sido abandonar la justificación moral en favor del decisionismo.[92]

---

[91] Diego Rossello, "'To be human, nonetheless, remains a decision': Humanism as decisionism in contemporary critical political theory", *Contemporary Political Theory* (2016b): 1-20.

[92] Es interesante anotar que Kateb rechaza este tipo de decisionismo: "Es una solución clara pero es una mala solución, porque se reduce al adagio de que el poder hace al derecho, lo cual no es un

Conclusión

El regreso del pensamiento supremacista a la teoría de los derechos humanos es un desarrollo sorprendente, que tiene profundas consecuencias tanto para los seres humanos como para los animales. En algunos casos, este regreso ha sido explícito y deliberado; en otros, se infiltra sin ser reconocido. Uno de los objetivos de este artículo es, sencillamente, animar a los teóricos y defensores de los derechos humanos a estar atentos a esta tendencia, y a pensar con cuidado si desean suscribirla. ¿Deseamos que los derechos humanos se hagan cómplices en la continuada y cada vez más difundida violencia infligida a los animales? Michael Meyer alguna vez observó que "sería ciertamente una cruel ironía" que la idea de la dignidad humana se convirtiera en "una fuente para racionalizar el daño a los animales no humanos",[93] y espero que la mayor parte de los defensores de los derechos humanos quiera evitar toda concepción de la dignidad que tenga esta implicación.

Sin embargo, no son únicamente los animales los que están en peligro debido a esta nueva política basada en la dignidad. He sugerido que esta tendencia probablemente desencadenará también una cascada de efectos negativos sobre los derechos de los seres humanos. Disponemos de fuerte evidencia de que esta

---

principio moral. Es, más bien, una degradada idea existencial" (*Human Dignity*, 23). Para Kateb, si vamos a excluir a los animales, debemos dar una justificación para hacerlo. Infortunadamente, como lo hemos visto, la justificación que él ofrece es perjudicial tanto para los derechos humanos como para los animales.

[93] Michael Meyer, "The simple dignity of sentient life: Speciesism and human dignity", *Journal of Social Philosophy* 32, n.° 2 (2001): 115-126.

clase de pensamiento basado en la dignidad exacerba el racismo, el sexismo y otras formas de deshumanización, anestesia las sensibilidades éticas y margina a grupos humanos vulnerables.

¿Cuál es la alternativa? Como señalé, ya disponemos de un vocabulario moral mucho más rico para discutir y defender los derechos humanos —necesidades básicas, vulnerabilidad, subjetividad encarnada, capacidades, cuidado, florecimiento, vida precaria— que en todos los casos ofrece una defensa más sólida y adecuada de los derechos humanos.[94] Puede ser cierto, como lo han argumentado teóricos de los derechos animales, y lo reconoce Phillips, que si apelamos a estos conceptos para defender los derechos humanos, esto tendrá implicaciones en la forma como tratamos a los animales, y es posible que ello ponga en duda nuestro sentido de privilegio como especie. No subestimo el gran desafío que implica para nosotros, como personas o como sociedades, renunciar a este sentido de privilegio. Pero,

[94] Dejo como una pregunta abierta determinar qué papel desempeñará la dignidad en una teoría adecuada semejante de los derechos humanos. Rosen argumenta que la mejor forma de invocar la dignidad no es como el fundamento maestro de todos los derechos humanos, sino más bien para designar un subconjunto específico pero limitado de derechos vinculados con temas de degradación y humillación (Michael Rosen, *Dignity* [Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012], 62). Vista de esta manera, la dignidad sería un componente de una teoría de los derechos humanos más amplia, no el único o el más importante (*ibid.*, 158). Si adoptamos esta posición, lo que encuentro plausible, creo que la dignidad desempeñaría un papel similar en la teoría de los derechos animales. Los animales también deberían tener ciertos derechos "de dignidad" contra el tratamiento humillante (v. gr. circos y zoológicos), pero estos no serían sus únicos o más importantes derechos, para los cuales necesitamos un vocabulario moral más rico.

finalmente, no creo que la misión del movimiento de los derechos humanos sea defender el privilegio de la especie.

Bibliografía

Amiot, Catherine y Brock Bastian. "Solidarity with animals: Assessing a relevant dimension of social identification with animals". *Plos One* 12, n.° 1 (2017): e0168184.

Anderson, Elizabeth. "Human dignity as a concept for the economy". En *The Cambridge Handbook of Human Dignity*, editado por Marcus Duwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword y Dietmar Mieth, 492-497. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Appiah, Kwame Anthony. "What will future generations condemn us for?" *Washington Post*, 26 de septiembre de 2010.

Arneil, Barbara. "Becoming versus being: A critical analysis of the child in liberal theory". En *The Moral and Political Status of Children*, editado por David Archard y Colin Macleod, 70-96. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Bagaric, M. y J. Allan. "The vacuous concept of dignity". *Journal of Human Rights* 5, n.° 2 (2006): 257-270.

Bastian, Brock, Jolanda Jetten y Nick Haslam. "An interpersonal perspective on dehumanization". En *Humanness and Dehumanization*, editado por Paul Bain, Jeroen Vaes y Jacques-Philippe Leyens, 205-224. Abingdon: Routledge, 2014.

Bastian, Brock, Kimberly Costello, Steve Loughnan y Gordon Hodson. "When closing the human-animal divide expands moral concern". *Social Psychological and Personality Science* 3, n.° 4 (2012): 421-429.

Bekoff, Marc y Jessica Pierce. *Wild Justice: The Moral Lives of Animals*. Chicago: University of Chicago Press, 2009.

Bennett, Gaymon. *Technicians of Human Dignity*. New York: Fordham University Press, 2016.

Benton, Ted. "Humanism = Speciesism? Marx on humans and animals". *Radical Philosophy* 50 (1988): 4-18.

Bilchitz, David. "Moving beyond arbitrariness: The legal personhood and dignity of non-human animals". *South African Journal on-Human Rights* 25, n.° 1 (2009): 38-72.

Bolliger, Gieri. "Legal protection of animal dignity in Switzerland". *Animal Law* 22 (2016): 311.

Bradshaw, Gay. "Inside looking out: Neuroethological compromise effects in elephants in captivity". En *An Elephant in the Room: The Science and Well-Being of Elephants in Captivity*, editado por Debra Forthman, 54-68. Medford, MA: Center for Animals and Policy, Tufts University, 2009.

Bradshaw, Gay. "Why the caged bird does not sing: Captivity and complex PTSD in parrots and people". *Psychology Today* (blog), 16 de octubre de 2011. https://www.psychologytoday.com/blog/bear-in-mind/201110/why-the-caged-bird-does-notsing.

Braitman, Laurel. *Animal Madness*. New York: Simon and Schuster, 2014.

Brownlee, Kimberley. "A human right against social deprivation". *The Philosophical Quarterly* 63, n.° 251 (2013): 199-222.

Butler, Judith. *Precarious Life*. Brooklyn, NY: Verso, 2006.

Cataldi, Sue. "Animals and the concept of dignity". *Ethics & the Environment* 7, n.° 2 (2002): 104-126.

Cavalieri, Paola. *The Animal Question: Why Nonhuman Animals Deserve Human Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

Cochrane, Alasdair. "From human rights to sentient rights". *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 16, n.° 5 (2013): 655-675.

Costello, Kimberly y Gordon Hodson. "Exploring the roots of dehumanization: The role of human-animal similarity in promoting immigrant humanization". *Group Processes & Intergroup Relations* 13, n.° 1 (2010): 3-22.

Costello, Kimberly y Gordon Hodson. "Explaining dehumanization among children: The interspecies model of prejudice". *British Journal of Social Psychology* 53, n.° 1 (2012): 175-197.

Costello, Kimberly y Gordon Hodson. "Lay beliefs about the causes of and solutions to dehumanization and prejudice: Do nonexperts recognize the role of human-animal relations?" *Journal of Applied Social Psychology* 44 (2014): 278-288.

Davies, Ben. "Utilitarianism and animal cruelty: Further doubts". *De Ethica. A Journal of Philosophical, Theological and Applied Ethics* 3, n.° 3 (2017): 5-19.

Dayan, Colin. *The Law Is a White Dog: How Legal Rituals Make and Unmake Persons*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011.

De Waal, Frans. *Are We Smart Enough to Know How Smart Animals Are?* New York: Norton, 2016.

Deckha, Maneesha. "Intersectionality and post humanist visions of equality". *Wis. JL Gender, & Society* 23 (2008): 249.

Deckha, Maneesha. "Holding onto humanity: Animals, dignity, and anxiety in Canada's assisted human

reproduction act". *Unbound: Harvard Journal of the Legal Left* 5 (2009): 21-55.

Deckha, Maneesha. "The subhuman as a cultural agent of violence". *Journal for Critical Animal Studies* 3, n.° 3 (2010): 28-51.

Dhont, Kristof, Gordon Hodson y Ana Leite. "Common ideological roots of speciesism and generalized ethnic prejudice: The Social dominance human-animal relations model (SD-HARM)". *European Journal of Personality* 30, n.° 6 (2016): 507-522.

Dhont, Kristof, Gordon Hodson, Kimberly Costello y Cara C. MacInnis. "Social dominance orientation connects prejudicial human-human and human-animal relations". *Personality and Individual Differences* 61 (2014): 105-108.

Donaldson, Sue y Will Kymlicka. "Unruly beasts: Animal citizens and the threat of tyranny". *Canadian Journal of Political Science* 47, n.° 1 (2014): 23-45.

Donaldson, Sue y Will Kymlicka. "Rethinking membership and participation in an inclusive democracy: Cognitive disability, children, animals". En *Disability and Political Theory*, editado por Barbara Arneil and Nancy Hirschmann, 168-197. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

Donaldson, Sue y Will Kymlicka. "Children and animals". En *Routledge Handbook on the Philosophy of Childhood and Children*, editado por Gideon Calder, Jurgen De Wispelaere y Anca Gheaus, 1-1. Abingdon: Routledge, 2017.

Donaldson, Sue y Will Kymlicka. *Zoopolis. A Political Theory of Animals Rights*. New York: Oxford University Press, 2011.

Donovan, Josephine y Carol Adams. *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*. New York: Columbia University Press, 2007.

Dupré, Catherine. "Constructing the meaning of human dignity". En *Understanding Human Dignity*, editado por C. McCrudden, 113-122. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Dupré, Catherine. *The Age of Dignity: Human Rights and Constitutionalism in Europe*. Portland, OR: Hart, 2015.

Düwell, Marcus. "On the border of life and death: Human dignity and bioethics". En *The Cambridge Handbook of Human Dignity*, editado por M. Duwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword y Dietmar Mieth, 526-534. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Etinson, Adam. "What is so special about human dignity?" *Philosophy and Public Affairs* 48, n.° 4 (2020): 235-381.

Fasel, Raffael. *The Old 'New' Dignitarianism*. 2017. https://ssrn.com/abstract=3034748

Feinberg, Joel. "The rights of animals and unborn generations". En *Philosophy and Environmental Crisis*, editado por William Blackstone, 43-68. Athens, GA: U Georgia Press, 1974.

Fineman, Martha. "The vulnerable subject: Anchoring equality in the human condition". *Yale JL & Feminism* 20 (2008): 1.

Fineman, Martha y Anna Grear, eds. *Vulnerability: Reflections on a New Ethical Foundation for Law and Politics*. Abingdon: Routledge, 2013.

Gillespie, K. y P. López. "Introducing economies of death". En *Economies of Death: Economic Logics of Killable Life and Grievable Death*, editado por P. López y K. Gillespie, 1-13. Abingdon: Routledge, 2015.

Graumann, Sigrid. "Human dignity and people with disabilities". En *The Cambridge Handbook of Human Dignity*, editado por Marcus Duwell, 484-491. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Griffin, James. *On Human Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Gruen, Lori. "Dignity, captivity, and an ethics of sight". En *The Ethics of Captivity*, editado por Lori Gruen, 231-247. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Guenther, Lisa. "Beyond dehumanization: A post-humanist critique of solitary confinement". *Journal for Critical Animal Studies* 10, n.° 2 (2012): 47-68.

Habermas, Jürgen. "The concept of human dignity and the realistic utopia of human rights". *Metaphilosophy* 41, n.° 4 (2010): 464-480.

Hodson, Gordon, Cara MacInnis y Kimberly Costello. "(Over)Valuing 'humanness' as an aggravator of intergroup prejudices and discrimination". En *Humanness and Dehumanization*, editado por Paul Bain, Jeroen Vaes and Jacques Philippe Leyens, 86-110. Abingdon: Routledge, 2014.

Hodson, Gordon y Kimberly Costello. "The human cost of devaluing animals". *New Scientist* 216, n.° 2895 (2012): 34-35.

Humphreys, Rebekah. "Dignity and its violation examined within the context of animal ethics". *Ethics & the Environment* 21, n.° 2 (2016): 143-162.

Kateb, George. *Human Dignity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011.

Kim, Claire Jean. "Moral extensionism or racist exploitation? The use of holocaust and slavery analogies in the animal liberation movement". *New Political Science* 33, n.° 3 (2011): 311-333.

Kymlicka, Will. "Social membership: Animal law beyond the property/personhood impasse". *Dalhousie Law Journal* 40 (2017): 123-155.

Kymlicka, Will y Sue Donaldson. "Animal rights, multiculturalism and the left". *Journal of Social Philosophy* 45, n.° 1 (2014): 116-135.

Kymlicka, Will y Sue Donaldson. "Animal rights and aboriginal rights". En *Canadian Perspectives on Animals and the Law*, editado por Peter Sankoff, Vaughan Black and Katie Sykes, 159-186. Ontario: Irwin, 2015.

Ley de Bienestar Animal, 2005.

Locke, John. *Second Treatise of Civil Government.* Editado por Thomas P. Peardon. Basingstoke: Macmillan, 1690.

Loder, Reed Elizabeth. "Animal dignity". *Animal Law* 23, n.° 1 (2016): 1-64.

Macklin, Ruth. "Human dignity is a useless concept: It means no more than respect for persons or their autonomy". *BMJ* 327, n.° 7429 (2003): 1419-1420.

Maritain, Jacques. *Christianity and Democracy.* San Francisco: Ignatius Press, 2012.

McCrudden, Christopher. "Human dignity and judicial interpretation of human rights". *European Journal of International Law* 19, n.° 4 (2008): 655-724.

McCrudden, Christopher. "In pursuit of human dignity: An introduction to current debates". En *Understanding Human Dignity*, editado por C. McCrudden, 1-58. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Meyer, Michael. "The simple dignity of sentient life: Speciesism and human dignity". *Journal of Social Philosophy* 32, n.° 2 (2001): 115-126.

Montford, Kelly. "Dehumanized denizens, displayed animals: Prison tourism and the discourse of the zoo". *philoSOPHIA* 6, n.° 1 (2016): 73-91.

Morawa, Alexander. "Vulnerability as a concept of international human rights law". *Journal of International Relations and Development* 6, n.° 2 (2003): 139-155.

Morin, Karen. "Wildspace: The cage, the supermax, and the zoo". En *Critical Animal Geographies*, editado por Kathryn Gillespie y Rosemary-Claire Collard, 73-91. Abingdon: Routledge, 2015.

Morin, Karen. "Carceral space: Prisoners and animals". *Antipode* 48, n.° 5 (2016): 1317-1336.

Moyn, Samuel. *Christian Human Rights*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2015.

Murphy, Ann. "Corporeal vulnerability and the new humanism". *Hypatia* 26, n.° 3 (2011): 575-590.

Nickel, James. *Making Sense of Human Rights*. Berkeley, CA: University of California Press, 1987.

Nickel, James. "Human Rights". *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2014). https://plato.stanford.edu/entries/rights-human/.

Nussbaum, Martha. *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006.

Nussbaum, Martha. "Human rights and human capabilities". *Harvard Law School Human Rights Journal* 20 (2007): 21.

Perlo, Katherine. *Kinship and Killing: The Animal in World Religions*. New York: Columbia University Press, 2009.

Phillips, Anne. *The Politics of the Human*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Preece, Rod. *Awe for the Tiger, Love for the Lamb: A Chronicle of Sensibility to Animals*. Vancouver: UBC Press, 2002.

Quinn, Gerard y Anna Arstein-Kerslake. "Restoring the 'human' in 'human rights': Personhood and doctrinal innovation in the UN disability convention". En *The Cambridge Companion to Human Rights Law*, editado por C. Gearty y C. Douzinas, 36-55. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Regan, Tom. *The Case for Animal Rights*. Berkeley, CA: University of California Press, 1983.

Robinson, Fiona. "Human rights and the global politics of resistance: Feminist perspectives". *Review of International Studies* 29 (2003): 161-180.

Rosen, Michael. *Dignity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012.

Rossello, Diego. "All in the (human) family? Species aristocratism in the return of human dignity". *Political Theory* (2016): 0090591716668383.

Rossello, Diego. "'To be human, nonetheless, remains a decision': Humanism as decisionism in contemporary critical political theory". *Contemporary Political* Theory (2016): 1-20.

Roylance, Christina, Andrew Abeyta y Clay Routledge. "I am not an animal, but I am a sexist: Human distinctiveness, sexist attitudes towards women, and perceptions of meaning in life". *Feminism & Psychology* 26, n.° 3 (2016): 368-377.

Sangiovanni, Andrea. *Humanity Without Dignity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2017.

Satz, Ani. "Animals as vulnerable subjects". *Animal Law* 16 (2009): 65.

Schinkel, Anders. "Martha Nussbaum on animal rights". *Ethics & the Environment* 13, n.° 1 (2008): 41-69.

Sen, Amartya. "Human rights and capabilities". *Journal of Human Development* 6, n.° 2 (2005): 151-166.

Shue, Henry. *Basic rights*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980.

Singer, Peter. "Speciesism and moral status". *Metaphilosophy* 40, n.° 3 (2010): 567-581.

Slobodchikoff, Con. *Chasing Doctor Dolittle: Learning the Language of Animals*. New York: St. Martin's Press, 2012.

Smith, Laura. "Zoos drive animals crazy". *Slate* (blog), 20 de junio de 2014. http://www.slate.com/blogs/wild_things/2014/06/20/animal_madness_zoochosis_stereotypic_behavior_and_problems_with_zoos.html.

Stanescu, James. "Species trouble: Judith Butler, mourning, and the precarious lives of animals". *Hypatia* 27, n.° 3 (2012): 567-582.

Suen, Alison. *The Speaking Animal: Ethics, Language and the Human-Animal Divide*. Lanham: Rowman and Littlefield, 2015.

Taylor, Angus. "Review of Wesley J. Smith's "A rat is a pig is a dog is a boy". *Between the Species* 10 (2010): 223-236.

Taylor, Chloë. "The precarious lives of animals". *Philosophy Today* 52, n.° 1 (2008): 60-72.

Taylor, Kathy y Susanne Singer. "Diet, authoritarianism, social dominance orientation, and predisposition to prejudice". *British Food Journal* 117, n.° 7 (2015): 1949-1960.

Taylor, Sunuara. *Beasts of Burden: Animal and Disability Liberation*. New York: New Press, 2017.

Thompson, Kelly y Eleonora Gullone. "Promotion of empathy and prosocial behaviour in children through humane education". *Australian Psychologist* 38, 3 (2003): 175-182.

Turner, Bryan. *Vulnerability and Human Rights*. University Park, PA: Penn State Press, 2006.

Wacquant, Loïc. "The curious eclipse of prison ethnography in the age of mass incarceration". *Ethnography* 3, n.° 4 (2002): 371-397.

Waldron, Jeremy. "The Coxford lecture inhuman and degrading treatment: The words themselves". *The Canadian Journal of Law and Jurisprudence* 23, n.° 2 (2010): 269-286.

Waldron, Jeremy. *Dignity, Rank and Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Werner, M. "Individual and collective dignity". En *The Cambridge Handbook of Human Dignity*, editado por Marcus Duwell *et al.*, 343-352. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Willett, Cynthia. *Interspecies Ethics*. New York: Columbia University Press, 2014.

Williams, Thomas. *Who is my Neighbor? Personalism and the Foundation of Human Rights*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2005.

Zuolo, Federico. "Dignity and animals. Does it make sense to apply the concept of dignity to all sentient beings?" *Ethical Theory and Moral Practice* 19, n.° 5 (2016): 1117-1130.

La preeminencia de la diferencia de especies para la teoría feminista*

Maneesha Deckha

* Traducción del inglés de "The salience of species difference for feminist theory", *Hastings Women's Law Journal* 17, n.° 1, 2006, pp. 1-38.

Introducción

La celebridad internacionalmente reconocida Pamela Anderson es una vocera de la organización People for the Ethical Treatment of Animals (PETA) (Personas a favor del tratamiento ético de los animales). De origen canadiense, recientemente llamó a realizar un boicot contra Kentucky Fried Chicken Canada ("KFC Canada"). En un video en el que pedía a los canadienses dejar de apoyar a esta compañía, Anderson informa al público que KFC Canadá trata a sus pollos de manera cruel al permitir que sus proveedores escalden a los pollos mientras están aún conscientes para desplumarlos antes de matarlos, y les inyecten una cantidad excesiva de drogas artificiales.[1] Ni el video, ni la relación de

[1] Pam Anderson, "KFC exposé (PETA), KentuckyFriedCruelty.com, We do chickens wrong", video de YouTube, https://www.youtube.com/watch?v=i3QO1e-QRUQ&ab_channel=ALF2009FLA.

Anderson con él, obtuvieron mucha atención de los medios en el momento de su estreno. Esto cambió, sin embargo, cuando el director ejecutivo de KFC Canadá, John Bitove Jr., respondió con una carta dirigida a Anderson invitándola a cenar, para corregir lo que creía era información equivocada. En la carta, Bitove se refirió a la nueva serie televisiva de Anderson, *Stacked,* advirtiéndole que los hechos se "apilaban" en su contra. Le dijo también que tendría el mayor gusto en mantenerla plenamente "al corriente" (*abreast*) de los hechos.[2] Paul Karges, director de los Granjeros de Pollos de Ontario, el principal proveedor de KFC y, por tanto, el representante de la parte que denuncia Anderson en el video respondió a las acusaciones de Anderson señalando que, "a diferencia de las de Pamela Anderson", las pechugas de sus pollos "son 100% naturales".[3]

Aunque Pamela Anderson no es un ícono de los movimientos feministas, la respuesta corporativa a su

---

Aun cuando PETA es una organización comprometida con los derechos de los animales y, por tanto, se opone al uso instrumental de los mismos, defiende también el bienestar animal en una amplia diversidad de industrias. Así, ha trabajado con una serie de gigantes de la comida rápida tales como McDonald's y Burger King para persuadirlos de que cumplan con criterios más estrictos de cuidado y tratamiento de los animales en su uso instrumental (véase People for the Ethical Treatment of Animals, "PETA halts 'Murder King' protests: Burger King complies with demand for improved animal welfare standards", video, 28 de junio 28 de 2001, http://www.murderking.com/release.html.

2 Bitove usa el término *abreast* para "mantener al corriente", aprovechando una palabra que incluye "pecho" (*breast*) en una clara alusión anatómica ofensiva como se ve por su comentario posterior (N. del T.). "Pam Anderson spurns date offer from KFC boss", *The Brockville Recorder and Times*, 5 de mayo de 2005, B8.

3 Thane Burnett, "Recouping a reputation: Chicken farmers getting bad rap in cruelty campaign against KFC", 6 de mayo de 2005, 31.

llamado al boicot debería verse como un asunto feminista. Principalmente, el incidente muestra cómo los esfuerzos de una mujer de alto perfil se ensombrecen debido a su objetivación sexual. En lugar de tomar sus inquietudes seriamente, o de responderle sin hacer referencia a sus atributos personales, sus oponentes no pueden resistir hacer referencia a su cuerpo. El que Anderson se haya hecho un nombre y una fortuna voluntariamente con su cuerpo, sostengo, no debería dar licencia para que se la reduzca a un objeto sexual en otros ámbitos de su vida, incluso si ella deliberadamente utiliza su sexualidad en estos ámbitos para promover ciertas causas sociales.[4]

Existe, sin embargo, otro aspecto de este incidente que la mayor parte de los análisis feministas no mencionarían: la explotación del trabajo reproductivo y la matanza de las gallinas que Anderson implícitamente destaca. Con unas pocas excepciones notables, los

---

[4] Una reciente propaganda de PETA muestra una fotografía de Anderson desnuda con su espalda hacia la cámara, y su cara maquillada sugestivamente mira por sobre su hombro derecho al espectador. Su mano izquierda, impecablemente arreglada, sostiene su brazo derecho contra sus senos, cubriendo solo parcialmente su seno derecho. El que Anderson esté desnuda a pesar de la nieve que cae a su alrededor genera la leyenda de la propaganda, "Give Fur the Cold Shoulder" (Trata a las pieles con frialdad). La imagen, así como muchas otras disponibles en el sitio web de PETA, podría fácilmente confundirse con fotografías de *Playboy* con su estética de pornografía blanda (véase "Animals used for clothing", PETA, acceso el 8 de julio de 2005, http://www.peta.org/mc/printAds.asp. Aun cuando no me ocupo de ello en este artículo, la extensión lógica del argumento que presento sería inyectar más consciencia de género y de otras identidades a las campañas de PETA. Para una crítica de las recientes propagandas de PETA, véase Julie Craig, "I'd rather go naked than put up with smarmy PETA ads", *Bitch* 16 (2002): 13.

animales han sido excluidos de los análisis feministas.[5] Consideremos, por ejemplo, el siguiente comentario de otra canadiense, Irshad Manji, cuando discute las políticas de la identificación:

> Muchas personas se refieren a mí como una feminista lesbiana musulmana. Los rótulos son sencillos; las políticas que subyacen a ellos no lo son en absoluto. No puedo negar que soy una musulmana practicante, una homosexual comprometida y una feminista activa. No obstante, cada rótulo lleva consigo un conjunto de presuposiciones que, si se las explora más profundamente, se desinflarían [...] cuando usted hace el esfuerzo de levantar mi rótulo y formular [la] pregunta —"Usted no come carne ¿verdad?"— me da el derecho a ser reconocida y la responsabilidad de refinar o sustituir sus precepciones: "No solo como carne; esta tortillera devora Whoppers". Arraigada en la compasión lo suficiente como para ser suficientemente curiosa, esa interacción es la marca de la pertenencia.[6]

"Esa interacción es la marca de la pertenencia". Manji aduce este intercambio para revelar los efectos dañinos de los estereotipos, el prejuicio y la asimilación de los musulmanes y de otros "no canadienses" que las políticas multiculturalistas canadienses propician con

---

[5] Véanse los autores que discutimos más adelante.

[6] De nuevo hay un juego de palabras pues "*Whoppers*" es una forma procaz de referirse a los senos (N. del T.). Irshad Manji, *Risking Utopia: On the Edge of a New Democracy* (Vancouver: Douglas & McIntyre: 1997), 8-9.

frecuencia.[7] Ella, que es una "feminista activa", ve este intercambio como ejemplo de la productiva posibilidad de una comprensión y una comunicación interculturales. Implícitamente, no hay nada perturbador acerca de su respuesta a la pregunta sobre si consume animales muertos. Más bien, el hecho de que los devora se celebra como una forma de destrucción de estereotipos racistas y sexistas de los musulmanes "diferentes" y de sus mujeres sumisas y pasivas.[8] En esta pertenencia feminista utópica, el sufrimiento de los animales no es importante.

¿Qué podemos decir acerca de este tipo de afirmaciones de parte de personas que se identifican a sí mismas como feministas? Dado que vemos la opresión humana como un problema, ¿por qué deberíamos, como académicos y activistas comprometidos con oponernos a otras dinámicas de explotación, preocuparnos por el sufrimiento de los animales no humanos? La respuesta reside en hacernos conscientes de que, si no lo hacemos, replicamos las mismas prácticas de exclusión modernistas a las que identificamos como fuentes de la opresión humana. Una vez que lo entendemos, podemos comprender por qué la objetivación sexual de Anderson en el incidente de KFC, y la racialización de Manji en el intercambio sobre los Whoppers de Burger King, no

---

[7] Véase también Kogila Moodley, "Canadian multiculturalism as ideology", *Ethnic and Racial Studies* 6, n.° 320 (1983).

[8] Véase también Mamia Lazreg, "Feminism and difference: The perils of writing as a woman on women in Algeria", *Feminist Studies* 14, n.° 81 (1988); Claire Dwyer, "Constructions of muslim identity and the contesting of power: The debate over muslim schools in the United Kingdom", en *Constructions of Race, Place and Nation*, editado por Peter Jackson y Jan Penrose (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994), 143.

son las únicas cuestiones feministas que presentan estos relatos sobre la comida rápida.[9] Existe una estrecha conexión entre la opresión humana y la animal, tal que abjurar del sufrimiento animal efectivamente niega el sufrimiento humano. Esto sucede a través de la tolerancia de dinámicas internas a la opresión animal que han sido consideradas moralmente objetables dentro de la teoría cultural crítica. Primero, la opresión animal depende fuertemente de una naturalización de la diferencia biológica, una interpretación de la ontología que los teóricos de los derechos humanos han considerado ilegítima respecto a diferencias basadas en la raza y el género.[10] Segundo, la opresión animal se apoya en las jerarquías dualistas del pensamiento de la Ilustración que han arraigado la opresión humana,[11] de modo que suscribir la primera sustentará efectivamente la segunda. Tercero, debido a estas conexiones, la opresión de especies interseca con las opresiones de seres humanos, de manera que a menudo resulta difícil deshacer la una sin deshacer la otra.

La primera parte de este artículo examina la diferencia de especies como una construcción social análoga a

---

[9] Joan Dunayer, "Sexist words, speciesist roots", en *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations*, editado por Carol J. Adams y Josephine Donovan (Durham: Duke University Press, 1995), 11, 19.

[10] Louise M. Antony, "'Human nature' and its role in feminist theory", en *Philosophy in a Feminist Voice: Critiques and Reconstructions*, editado por Janet A. Kourany (New Jersey: Princeton University Press, 1998), 63.

[11] Virginia Held, "Feminist reconceptualizations in ethics", en *Philosophy in a Feminist Voice: Critiques and Reconstructions*, editado por Janet A. Kourany (New Jersey: Princeton University Press, 1998), 92.

la raza, el género y a otros marcadores de identidad y de jerarquía que históricamente fueron entendidos como biológicos. En la medida en que las feministas (y otras personas preocupadas por las injusticias humanas) critican las diferencias naturalizadas, no hay razón lógica para excluir la diferencia de especies de esta categoría. En la segunda parte, aun cuando no sostengo que las trayectorias de las diferentes opresiones sean idénticas, discuto cómo la construcción discursiva de la diferencia de especies presenta una íntima semejanza con la de las narrativas de género y de raza. En tanto las feministas y otras personas comprometidas con la crítica cultural niegan estas narrativas cuando se las aplica a los seres humanos, no hay razón lógica para apoyarlas respecto a los animales. En esta parte se sondean varias cuestiones importantes dentro del movimiento feminista y del de los derechos animales para revelar la intersección entre la opresión de especies y las narrativas de raza y género.

El argumento, entonces, se basa sustancialmente en la consistencia y la eficacia. Con un espíritu de respeto y de lucha colectiva por la justicia social, pide a las feministas, para evitar inconsistencias y análisis parciales, someter las narrativas y los discursos que apoyan la diferencia de especies en nuestra sociedad al mismo escrutinio estricto que aplican cuando estas narrativas y discursos articulan pretensiones acerca de las diferencias humanas. Pero si bien el argumento privilegia la razón y la lógica, apela a nuestras respuestas afectivas, así como a imaginar a los animales como posibles candidatos a la calidad de persona y a tener derechos y, más aún, a poner en duda por qué el ser un ser humano debería ser un requisito para obtener justicia. Y aunque el argumento está dirigido a los seres humanos comprometidos con otros seres humanos, su

objetivo es motivar a la gente a incluir a los animales en sus horizontes éticos, no solo porque esto creará mejores estrategias contra la opresión humana, sino porque una línea que alguna vez pareció inmutable ahora parece vacilar.

Deseos deconstruccionistas y diferencia de especies

El carácter selectivo de la deconstrucción

Durante las últimas décadas, la academia ha presenciado una explosión de textos que critican las opresiones humanas basadas en la raza, el género y aspectos semejantes, informados por diversas críticas del humanismo realizadas desde el marxismo, el posestructuralismo y la teoría derridiana de la deconstrucción aun cuando no adhieran estrictamente a ellas.[12] Este tipo de crítica cultural podría llamarse, en líneas generales, "las políticas de la diferencia", e implica una novedosa oposición a las narrativas modernistas.

Rasgos distintivos de estas nuevas políticas culturales de la diferencia son el arrasar con lo monolítico y homogéneo en nombre de la diversidad, la multiplicidad y la heterogeneidad; rechazar lo abstracto, general y universal a la luz de lo concreto, específico y particular; e historizar, contextualizar y pluralizar mediante el énfasis en lo contingente, provisional, variable, tentativo,

---

[12] Véase Karen Green, *The Woman of Reason: Feminism, Humanism and Political Thought* (London: Continnum, 1995), 10-26 (una elaboración más completa de las ideas convergentes y divergentes en cada faceta incide en su ataque al pensamiento de la Ilustración).

móvil y cambiante. Sobra decirlo, estos gestos no son nuevos en la historia de la crítica... sin embargo, aquello que los hace novedosos —junto con las políticas culturales que producen— es cómo y qué constituye la diferencia, el peso y la gravedad que se le da en la representación, y la manera de resaltar problemas como el exterminio, el imperio, la clase, la raza, el género, la orientación sexual, la edad, la nacionalidad, la naturaleza y la religión en este momento histórico que reconoce cierta discontinuidad y disrupción respecto a formas anteriores de crítica cultural.[13]

La modalidad popular de la deconstrucción en la academia norteamericana analiza, interroga y fragmenta los discursos resultantes de modos de pensamiento dicotómicos endémicos a la filosofía occidental, que normalizan un orden social jerárquico a lo largo de una serie de ejes. Fundamental para este sistema de pensamiento es la valoración y oposición entre razón y emoción, cultura y naturaleza, hombre y mujer.[14] El tenor subyacente a la mayor parte de la crítica cultural está dirigido a desnaturalizar ciertos discursos sociobiológicos dotados de una difundida resonancia cultural. Los discursos de la Ilustración, tales como el culto a la domesticidad y el darwinismo social, promulgaron la tautología de la diferencia biológica. Estas normas dividieron a los seres humanos según ciertos presuntos rasgos naturales, como el sexo y el color de la piel, y los inscribieron dentro de jerarquías culturales de

---

[13] Cornel West, "The new cultural policies of difference", en *Out There: Marginalization and Contemporary Cultures,* editado por Russell Ferguson *et al.* (Cambridge: MIT Press, 1990), 19.

[14] Green, *The Woman of Reason,* 8; Held, "Feminist reconceptualizations in ethics", 11.

significado social. Los hombres europeos terratenientes y blancos fueron puestos en la cima de las jerarquías y considerados como el modelo más deseado de ser. El pensamiento dualista suministró las bases para esta ideología, en la cual lo racional, cultural y masculino triunfó sobre el Otro emocional, natural y femenino, que resultaba moralmente degradado y mentalmente discapacitado. La tradición científica occidental mantuvo este sistema de pensamiento al presentar estas dicotomías culturales como verdades objetivas, a las que ostensiblemente se llegó a través de la única manera legítima reconocida de crear conocimiento: el ámbito de la ciencia, a través de una objetividad racional pura, que no estuviese adulterada por la emoción o la experiencia corporal.

Los críticos culturales han demostrado de manera minuciosa el carácter socialmente construido de las diferencias sexuales, de género y raciales, cuya particularidad natural ha sido sostenida tradicionalmente como un hecho científico objetivo.[15] No obstante, en

[15] Véanse, por ejemplo, Linda Alcoff, "Cultural feminism versus poststructuralism: The identity crisis in feminist theory", *Signs* 13, n.° 405 (1988); Judith P. Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subvérsion of Identity* (New York: Routledge, 1990); Edward D. Stein, *Forms of Desire: Sexual Orientation and the Social Constructionist Controversy* (New York: Routledge, 1992); Johannes Fabian y Matti Bunzi, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object* (New York: Columbia University Press, 1983); Alan Hyde, *Bodies of Law* (New Jersey: Princeton, 1997); Ian F. Haney López, *White by Law: The Legal Construction of Race* (New York: NYU Press, 1995); bell hooks, *Black Looks: Race and Representation* (New York: Routledge,1992); Catherine A. MacKinnon, *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law* (Cambridge: Harvard University Press, 1987); Anne McClintock, *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Context* (New York: Routledge, 1995); Martha Minow, *Making*

su mayor parte no han criticado, e incluso han suscrito, la primacía del sujeto humano inherente a estas narrativas sociobiológicas. A medida que surgió la construcción "humano" como marcador político del tipo de vida que merecía el supremo valor y dignidad, los grupos marginados buscaron reclamar la solidez de esta condición para sí mismos. La expresión "derechos humanos" indica la creencia de que todos los individuos humanos tienen derecho a una seguridad básica y a la protección de su autonomía, dignidad y libertad debido a su humanidad compartida.[16] Para ponerlo en otros términos, poseer la *identidad de especie* "humana" es la justificación ampliamente aceptada e incontrovertida para recibir respeto y derechos. Por tanto, aquellos que se encuentran oprimidos por una u otra jerarquía cultural enmarcan a menudo sus reclamos de igual valor y dignidad en términos de humanización o, más específicamente, de deshumanización. El actual movimiento dentro de los escritos feministas en el contexto del derecho internacional es un ejemplo primordial de lo anterior. Este movimiento feminista global está dirigido a criticar el carácter patriarcal del derecho

---

all the Difference: Inclusion, Exclusion, and American Law (New York: Cornell University Press, 1990); Michael Omi y Howard Winant, *Racial Formation in the United States from the 1960s to the 1980s* (London: Psychology Press, 1986); Carol Smart, "Law, feminism and sexuality: From essence to ethics?", *C.J.L.S.* 9, n.° 15 (1994).

[16] Véase, por ejemplo, Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP), 1968, G.A. Res. 2200A, en 52-53, U.N. GAOR, 21a Ses., Sup. No. 16, N.U. Doc. A/6316; Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (Pidesc), 1968, G.A. Res. 2200A, 49, U.N. GAOR, 21a Ses., Sup. No. 16, N.U. Doc. A/6316; Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra las Mujeres, 1979, 1244 U.N.T.S. 13.

internacional de los derechos humanos (DIDH), al mostrar cómo las mujeres son excluidas sistemáticamente de los términos y las prácticas actuales de este ámbito. El lema principal de esta campaña es, "los derechos de las mujeres son derechos humanos".[17] Este discurso está dirigido a revelar el androcentrismo de la teoría de los derechos humanos para argumentar que problemas que tradicionalmente se han considerado como "de mujeres" son también, de hecho, problemas humanos. El movimiento intenta erradicar la influencia que tienen las normas androcéntricas sobre la identidad humana para que incluya abusos específicos contra las mujeres o que las afectan desproporcionadamente.[18]

Para tomar otro ejemplo, consideremos uno de los argumentos principales sobre los perjudiciales efectos sexistas de la pornografía presentado por Catherine MacKinnon, probablemente la más conocida opositora feminista a la pornografía.[19] Ella define la pornografía como la subordinación gráfica, sexualmente explícita, de las mujeres, a través de fotografías o palabras que incluyen también a mujeres *deshumanizadas como objetos sexuales, cosas o mercancías*; que disfrutan el

---

[17] Chilla Bulbeck, "Less than overwhelmed by Beijing: Problems concerning women's commonality and diversity", *AUST. FEM. L.J.* 31, n.° 6 (1996); Rebecca J. Cook, ed., *Human Rights of Women: National and International Perspectives* (Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1994); Julie Stone Peters, *Women's Rights Human Rights: International Feminist Perspectives*, editado por Julie S. Peters y Andrea Wolper (New York: Routledge, 1995).

[18] Hilary Charlesworth, "What are 'women's international human rights'", en *Human Rights of Women: National and International Perspectives,* editado por Rebecca J. Cook (Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1994), 58, 60.

[19] Kathryn Abrams, "Sex wars redux: Agency and coercion in feminist legal theory", *Colum. L. Rev.* 304, n.° 1 (1996).

dolor, la humillación o la violación, ser atadas, cortadas, mutiladas, golpeadas o lesionadas físicamente; en posturas de sumisión sexual o servidumbre; reducidas a partes del cuerpo, penetradas por objetos o animales, o presentadas en escenarios de degradación, daño, tortura; mostradas como sucias o inferiores; sangrantes, golpeadas o lesionadas en un contexto que convierte en sexuales estas condiciones.[20]

MacKinnon no es la única que objeta la pornografía por presentar a las mujeres como cosas.[21] Es probable que no haya nada en la definición de la pornografía que impida interpretar que el argumento está dirigido contra la mercantilización de *todos* los seres. No obstante, la oposición a conceder dignidad y respeto únicamente a los cuerpos humanos no fue la motivación habitual ni la comprensión común de los argumentos feministas. Más bien, las feministas estuvieron animadas por la preocupación de incluir a las mujeres, y únicamente a las mujeres (i. e., no a los animales no humanos), en este codiciado espacio de la personalidad ocupado por los hombres. En efecto, la descripción de las mujeres como "menos que una persona plenamente *humana*" fue la razón por la cual "MacKinnon y Dworkin argumentaron que la pornografía puede y debe ser controlada como un delito civil, como una violación de los derechos civiles".[22] Articulado de esta manera, un elemento crucial del mal percibido como perpetrado por formas

---

[20] MacKinnon, *Feminism Unmodified,* 176.

[21] Véase, por ejemplo, Andrea Dworkin, *Pornography: Men Possessing Women* (London: Women's Press, 1981); Susan M. Griffin, *Pornography and Silence* (New York: Harper Collins, 1981).

[22] Rosemarie Putnam Tong, *Feminist Thought: A Comprehensive Introduction* (New York: Routledge, 1989), 116.

sexualizadas de violencia contra las mujeres es el efecto deshumanizador de la violencia contra el sujeto humano y no simplemente la violencia en y por sí misma.

Debido a los enormes privilegios que acompañan a la condición humana, no es de sorprender que los grupos marginados hagan campañas para revelar la parcialidad de la comprensión común de lo humano y por qué el término debería ampliarse para que sea más incluyente, en lugar de deconstruir el término mismo. No obstante, es importante recordar que allí sigue existiendo un término que debe ser deconstruido en lugar de aceptado como un límite o concepto natural. Aquello que necesita ponerse en duda es por qué terminamos nuestra deconstrucción en el límite humano/no humano, y por qué no nos mostramos tan atentos en desafiar los límites naturalizados entre las especies como cuando lo hacemos entre los sexos, las razas, clases, culturas, etc.

Humanidades: la construcción discursiva de los cuerpos humanos

La humanidad como excluyente de otros seres humanos

La primera manera de comenzar a entender lo humano como una categoría construida es recordar que, solo muy recientemente en términos de periodos históricos, la palabra "humano" ha comenzado a emplearse para aplicarla a todas las personas humanas. Como lo formula Diana Fuss:

> Fue solo a comienzos del siglo dieciocho cuando lo humano se alejó de sus encarnaciones etimológicas anteriores

> [...] Un signo cuya historia rara vez ha sido estudiada, lo humano es una construcción lingüística, cultural y sociopolítica de comparativamente reciente data. El que lo humano tenga una historia no sorprende a aquellos sujetos que han sido tan habitual y violentamente excluidos de su terreno ideológico [...] Exactamente quién cuenta como humano, y por qué, cubre una larga saga de debates contenciosos dentro del discurso humanista, un discurso enredado desde el comienzo en las historias amalgamadas de la expansión imperial, la experimentación científica y la revolución industrial. Lo humano puede ser, de hecho, una de nuestras más elásticas ficciones. A medida que las líneas divisorias entre los seres humanos y los "no humanos" han sido rediseñadas para acomodar nuevos sistemas de clasificación y nuevos discursos de conocimiento, lo humano ha procedido a mutar una y otra vez.[23]

Fuss nos recuerda una historia que ha sido generalmente ocultada: la categoría de "ser humano" es el significante de un grupo socialmente construido, no un hecho científico estable, universal o histórico. Su construcción social ha servido para privar a muchos seres humanos, para no hablar de los no humanos, de la condición de sères humanos. Basta con mirar la Atenas de Aristóteles, donde las mujeres no esclavas y los esclavos eran menos que humanos,[24] y la esclavitud

---

[23] Diana Fuss, "Introducción", en *Human, all too Human,* editado por Diana Fuss (New York: Routledge, 1996), 1-2.

[24] Lynda Lange, "Woman is not a rational animal: On Aristotle's biology of reproduction", en *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science*, editado por Sandra G. Harding y Merrill B. Hintikka (London: Springer, 1983), 1, 15.

en Estados Unidos, donde los negros fueron considerados como tres quintos humanos, para confirmar el argumento de Fuss.[25]

Michel Foucault afirmó que las ideas de ser humano, y la de humanidad *como categoría, no surgieron* firmemente hasta el siglo XVIII, cuando desarrolló su argumento de que la noción de hombre apareció con el auge del poder disciplinario y regulador de la ciencia.[26] Las ideas sociobiológicas de semejanza y diferencia entre los seres humanos y otras especies, y entre los seres humanos mismos, se convirtieron en los determinantes del ordenamiento social a través del auge de la clasificación taxonómica, sexual y racial.[27] La biología se convirtió en destino, mientras el propio destino cambiaba a medida que se realizaban cada vez más "descubrimientos" empíricos sobre los cuerpos animales y humanos durante esta época. Más aún, las ideas culturales predominantes sobre la diferencia moldeaban la concepción empírica. Thomas Laquer, al discutir la diferencia sexual, detalla cómo las ideas de diferencia natural fueron influenciadas por el discurso cultural anterior sobre la diferencia:

> Ciertamente, diferencias y semejanzas, más o menos recónditas, existen en todas partes; pero cuáles cuentan y para qué fines está determinado por fuera de los límites de la investigación empírica. El hecho de que en un

---

[25] Véase Constitución de Estados Unidos, 17 de septiembre de 1787, art. I, § 2, cl. 3.

[26] Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison,* traducido por Alan Sheridan (New York: Pantheon Books, 1979).

[27] Thomas Laquer, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud* (Cambridge: Harvard University Press, 1990).

momento dado el discurso predominante concibiera los cuerpos masculinos y femeninos como versiones jerárquicas, verticalmente ordenadas de un sexo, y en otros momentos como opuestos ordenados horizontalmente, como inconmensurables, debe depender de algo diferente de incluso una gran constelación de descubrimientos reales o presuntos.[28]

Laquer ofrece un caso del carácter construido de los cuerpos y de la vinculación política e histórica de las descripciones empíricas empleadas para presentar hechos científicos. En su ejemplo de las representaciones de la diferencia sexual, el pensamiento dominante de la Ilustración se apartó de miles de años de pensar la diferencia sexual humana, de modo que "una anatomía y fisiología de la inconmensurabilidad sustituyó una metafísica de la jerarquía en la representación de la mujer en relación con el hombre.[29] Sin embargo, no se había demostrado que la misma evidencia científica que dio lugar a la comprensión anterior a la Ilustración fuese falsa, así como siguieron existiendo una enorme cantidad de datos no reportados que minimizaban la diferencia entre hombres y mujeres.[30] El orden político, económico y cultural fue explicado selectivamente por estos "hechos" naturales.[31] Las llamadas verdades objetivas sociobiológicas, universales y ahistóricas fueron "entendidas como el fundamento epistémico de

---

[28] *Ibid.*, 10.

[29] *Ibid.*, 6.

[30] Anne Fausto-Sterling, *Myths of Gender* (1985), citado en Laquer, *Making Sex*, 9.

[31] Laquer, *Making Sex*, 6.

los postulados prescriptivos sobre el orden social".[32] A partir de esta evidencia histórica, argumenta Laquer, la diferencia sexual "tiene ya en sí misma una pretensión sobre el género [...]; solo es explicable dentro del contexto de las batallas sobre el género y el poder".[33] El ejemplo presentado por Laquer nos ayuda a comprender la sinergia entre el discurso natural y el cultural, y nos anima a ser escépticos frente a las tesis científicas sobre las diferencias naturales, bien sea que se formulen en el ámbito de la "naturaleza masculina", la "naturaleza femenina" o la "naturaleza humana".[34] Iluminan la borrosa naturaleza de los límites que demarcan las calidades de persona y de cosa y, por tanto, de propiedad, en nuestra sociedad.

Desde luego, los críticos culturales reconocerían sin dificultad que las comprensiones históricas de la humanidad han sido, y pueden serlo todavía, exclusivas de algunos seres humanos. A medida que confluyeron las fuerzas sociales para vilificar, alienar y luego elevar a grupos sociales, el punto de Fuss, según el cual los seres humanos han trazado una y otra vez los límites de lo "humano", resuena con inquietudes respecto a las opresiones intrahumanas. Más difícil de admitir es el grado en que lo "humano" puede deconstruirse y,

---

[32] *Ibid.*

[33] *Ibid.*, 11.

[34] La posición liminal de los fetos y de los niños ilustra también el carácter construido de lo "humano". En efecto, el debate sobre el aborto es, de hecho, una competencia entre la humanidad de la mujer y la de su feto en términos del tratamiento y la condición de persona que otorga la plena humanidad (véase Drucilla Cornell, "The right to abortion and the imaginary domain", in *Human, all too Human,* editado por Diana Fuss [New York: Routledge, 1996], 220).

más precisamente, la tesis de que el límite humano/no humano es un límite artificial. Ciertamente, un crítico cultural podría argumentar que existe una diferencia más marcada, tangible y cognoscible entre las especies que entre subgrupos de seres humanos. Y esta, como lo sostiene nuestra jurisprudencia, es la diferencia que importa. La siguiente sección presenta un análisis que altera el discurso de las diferencias corporales naturales entre los animales humanos y los no humanos.

La humanidad como excluyente de la animalidad

Así como la nueva ciencia daba otra forma a las ideas culturales sobre la diferencia sexual, formó también ideas culturales sobre la diferencia de especies. Esta es la segunda manera como el término "humano" se revela como una construcción social. Nos referimos a nosotros mismos como humanos aun cuando la ciencia, por defectuosa que sea, nos dice que, nosotros también, somos animales. El crítico argumentará que lo hacemos porque la ciencia nos dice *también* que somos los únicos animales capaces de razonar; existe una marcada diferencia entre nosotros y los animales no humanos, que justifica los extensos ordenamientos sociales, jurídicos y económicos basados en esta distinción. Este argumento, sin embargo, no puede dar cuenta de los seres humanos marginales —personas que pertenecen a la especie humana pero que no tienen la capacidad de razonar, un presunto rasgo distintivo de esta especie—.[35] El criterio, la razón, no es excluyente de todos los animales no humanos, como los simios, como tampoco

[35] Daniel A. Dombrowski, *Babies and Beasts: The Argument from Marginal Cases* (Champaign: University of Illinois Press, 1997).

incluye a todos los seres humanos, como los bebés o las personas con graves discapacidades mentales.

Citar el argumento basado en los casos marginales es otra manera de expresar el carácter arbitrario de la división humano/no humano utilizando la razón u otros criterios que pudieran sustituirla si se demostrara que la razón es un criterio defectuoso. La promesa con base en la cual se sostiene que la razón demarca con claridad a los seres humanos de los animales, así como el valor que se le asigna como el vehículo indiscutible de la atribución del carácter de persona a los seres humanos, son normas construidas. Existe un conjunto infinito de otras divisiones posibles para distinguir entre los seres vivos. Como lo explica Joan Dunayer:

> A través de la falsa oposición de seres humanos vs. animales, los seres humanos preservan un mundo de fantasía en el cual los chimpancés, los caracoles, las barracudas y los sapos son, de alguna manera, más similares entre sí que los chimpancés y los seres humanos [...] El arbusto evolutivo en el cual los seres humanos ocupan una de una miríada de ramas, se reduce a un único tallo, con los animales no humanos enredados en sus raíces y los seres humanos floreciendo en su punta. En realidad, las especies no evolucionan hacia una mayor humanidad, sino hacia una mayor adaptabilidad en su nicho ecológico particular. Tampoco es la especie algo estable y fijo. La especie humana, como todas las demás, continúa sufriendo transformaciones. En capacidades y tendencias, los seres humanos varían en un amplio rango que se sobrepone a los rangos abarcados por otras especies. Muchos animales no humanos, por ejemplo, poseen más racionalidad y altruismo que muchos seres humanos. ¿Quién puede nombrar un único rasgo de carácter o

habilidad compartida por todos los seres humanos, pero por ningún otro animal?[36]

El argumento que presenta Dunayer es doble. Primero, la ciencia de la taxonomía, al igual que todas las demás ciencias, no es un repositorio de verdades objetivas, sino un método particular y contingente de ordenar la vida vegetal y animal. La humana es una categoría de especie, pero las especies no son estáticas ni naturales. Los científicos han agrupado a algunos seres según ciertas características que han considerado pertinentes, mientras que minimizan otras que ameritarían una agrupación diferente. Esta agrupación cree que la diferencia es natural y la historia natural de la Ilustración le ha otorgado el rango de verdad universal.[37] Dunayer prosigue:

---

[36] Stephen R. L. Clark, "Is humanity a natural kind?", in *What is an Animal?*, editado por Tim M. Ingold (New York: Routledge, 1988), 17; Richard Dawkins, "Gaps in the mind", en *The Great Ape Project: Equality Beyond Humanity,* editado por Paola Cavalieri y Peter Singer (New York: St. Martin's Press, 1993), 80; Mary Midgley, "Beast and man: The roots of human nature" (1980), citado en Dunayer, "Sexist words, speciesist roots", 22-23.

[37] Harriet Ritvo, "Barring the cross: Miscegenation and purity in eighteenth-and nineteenth century Britain", en *Human, all too Human,* editado por Diana Fuss (New York: Routledge, 1996), 37, 38. Ritvo escribe: "La convicción de que las especies eran, de alguna manera, reales —que al rotular un grupo de organismos con un binomio latino, los taxonomistas estaban identificando una entidad que tenía una existencia independiente del proceso de nombrarla— floreció a pesar de una sorprendente ausencia de consenso sobre la naturaleza de la entidad en cuestión, incluso entre quienes no la rechazaban en principio", citando a Peter F. Stevens, "Species: historical perspectives", en *Keywords in Evolutionary Biology,* editado por Evelyn Fox Keller y Elisabeth A. Lloyd (Cambridge: Harvard University Press, 1992), 302-311; y Scott Atran, *Cognitive Foundations of Natural History: Towards*

En nuestros ancestros y composición genética, no somos meramente *como* simios; *somos* simios. Convencionalmente, la clasificación de "simios" incluye a dos especies de chimpancés (chimpancés comunes y chimpancés pigmeos), gorilas, orangutanes y gibones, pero excluye a los seres humanos. Según el biólogo evolucionista Richard Dawkins [...] esta clasificación confunde. Los simios africanos (chimpancés y gorilas) comparten un ancestro común más reciente con los humanos que con los simios asiáticos (orangutañes y gibones). Por lo tanto, explica Dawkins, ninguna categoría natural de simios incluye a los simios africanos y asiáticos y, sin embargo, excluye a los seres humanos. El fisiólogo Jared Diamond [...] coincide con él: "La distinción tradicional entre 'simios' (definidos como chimpancés, gorilas, etc.) y los seres humanos representa equivocadamente los hechos" [...] Los estudios sobre el ADN, señala, han revelado que ambas especies de chimpancés comparten un porcentaje más alto de sus genes con los seres humanos (cerca del 98.4 por ciento) que con los gorilas (cerca del 97,7 por ciento). ¿Cómo puede, entonces, la clasificación de "simio africano" incluir a los chimpancés y a los gorilas, pero no a los seres humanos? La evidencia proveniente del ADN, sostiene Diamond, indica que los seres humanos resultan clasificados con mayor precisión como una tercera especie de chimpancés.[38]

---

an Anthropology of Science (Cambridge: Cambridge University Press, 1990); Ernst W. Mayr, *The Growth of Biological Thought: Diversity, Evolution, and Inheritance* (Cambridge: Belknap Press, 1982).

[38] Dunayer, "Sexist words, speciesist roots", 26 n. 22.

Basada en el trabajo de los biólogos evolucionistas, Dunayer revela el carácter tenue de una taxonomía que tan rígida y definitivamente separa a los seres humanos de otros simios y, más aún, de todos los demás animales. Desde luego, es posible que, como seres humanos, nos asemejemos entre nosotros más que a los sapos, pero la misma observación de "sentido común" podría hacerse acerca de los elefantes, ellos también se asemejan más entre sí que a los sapos. Aun cuando podemos pensar que reconocemos a un ser humano cuando lo vemos, resulta difícil identificar una característica que distinga a todos los seres humanos de todos los otros seres, más aún una característica que además ofrezca una justificación convincente de por qué un grupo debe ser tratado con un respeto inherente y el otro como una mera propiedad. La reciente sentencia de la mayoría de la Corte Suprema de Canadá en *Harvard College v. Canada*[39] reconoció lo primero pero, lamentablemente, no lo segundo, al negar la patentabilidad de formas de vida superiores. El hecho de que la Ley Federal de Patentes no incluyera una exclusión específica de los seres humanos de la patentabilidad, y no brindara por lo tanto una tapa que cerrara una caja de Pandora teórica que habría podido abrirse si Canadá permitiera patentar formas superiores de vida, fue un factor importante para sustentar el razonamiento de la mayoría de los magistrados según el cual ninguna forma de vida superior debía ser patentable.[40] Al establecer la cercanía de los

---

[39] Harvard College v. Canada (Commissioner of Patents), [2002] 4 S.C.R. 45 (2002) 219 D.L.R. (4th) 577 [*Harvard College* citando a S.C.R.].

[40] Véase *Patent Act*, R.S.C., 1985, c. P-4. Esta sentencia, desde luego, se aplica únicamente a los ratones o a otras formas superiores

vínculos entre los seres humanos y no humanos para legitimar su inquietud acerca de la caja de Pandora, la mayoría tomó en cuenta la composición casi idéntica del ADN de los chimpancés y los seres humanos, y el fenómeno cada vez más difundido del xenotrasplante, señalando que "el desarrollo científico pone en duda la distinción, que alguna vez fue clara, entre la vida humana y la vida animal".[41]

A pesar de este cambio crucial en la sensibilidad judicial,[42] y de los indicadores genéticos, la mayoría de nosotros continúa insistiendo en esta "naturaleza" humana definitiva para legitimar nuestra posición

---

de vida no humanas como objeto de derechos de patente, no a derechos de propiedad en general.

[41] Harvard College v. Canada (Commissioner of Patents), [2002] T180.

[42] La importancia de esta declaración de la Corte Suprema de Canadá no puede sobrestimarse. Antes de *Harvard College,* el pronunciamiento judicial de mayor nivel sobre la relación entre los seres humanos y los animales fue el de *R. v. Menard,* [1978] 43 C.C.C. (2d) 458 en 464, [1978] 4 C.R. (3d) 333 [Menard citado a C.C.C.]. *Menard* implicó la interpretación de la principal disposición de Canadá contra la crueldad, la s. 446 del Código Penal que prohíbe el "sufrimiento innecesario" de animales domésticos u otros animales de propiedad privada. Al intentar definir este término, Lamer, como era entonces, razonó que los seres humanos estaban justificados para hacer sufrir a los animales cuando fuese necesario porque estaban a la cabeza de la cadena alimenticia natural y de la jerarquía de los seres (*Menard, id.* en 464). Aunque la Corte Suprema de Canadá, en *Harvard College,* no puso en duda el carácter de propiedad de los animales en general, su hallazgo de que el significado de "humano" deviene menos claro se aparta de manera refrescante de las declaraciones que invocan a la religión, a Dios y a la naturaleza para afianzar aún más la dicotomía entre los seres humanos y todos los demás animales.

privilegiada. Como señala Diane Fuss, esta insistencia revela la incertidumbre y el carácter tenue que ocultamos.

> La vigilancia con la que se observan y protegen las demarcaciones entre los seres humanos y los animales, los seres humanos y las cosas, y los seres humanos y los niños, dice mucho sobre la vulnerabilidad de lo que buscan preservar: una noción abstracta de lo humano como un sujeto unificado, autónomo e inmodificable. Es como si el carácter ajeno de estos habitantes de las fronteras no residiera en su distancia de lo humano, sino en su proximidad. La semejanza, no la diferencia, es lo que suscita nuestra mayor ansiedad (y nuestra mayor fascinación) con lo "casi humano".[43]

La afirmación de Fuss está directamente sustentada por el trabajo reciente de Keith Tester, *Animals & Society. The Humanity of Animal Rights.*[44] La hipótesis de Tester es que "el concepto de derechos animales solo se ocupa marginalmente de los animales. Más importante aún, hace parte de un proyecto social para clasificar y definir la humanidad".[45] El examen que hace Tester de las motivaciones y las normas de la defensa de los animales revela cómo las ideas sobre el lugar social de estos se referían más a la comprensión de lo que significaba ser

---

[43] Donna Haraway, *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science* (New York: Routledge, 1989); *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature* (1991), citado en Fuss, *Human, all too Human.*

[44] Keith Tester, *Animals and Society: The Humanity of Animal Rights* (New York: Routledge, 1991).

[45] *Ibid.*, 48.

cierto tipo de ser humano; a medida que las actitudes frente a los animales cambiaban a lo largo de líneas discontinuas de clasificación, lo mismo hicieron los *conceptos de humanidad*.[46] Esta crítica hace eco de las evaluaciones de la alterización de humanos-a-humanos. Los críticos poscoloniales han mostrado, por ejemplo, cómo las caracterizaciones del "Oriente", las colonias y las sociedades "orientales" fueron igualmente, si no más, constitutivas y reflectantes de las identidades y ansiedades "occidentales".[47] Los argumentos de Fuss y de Tester son afirmados también por la abrumadora repugnancia actual a la idea de la clonación reproductiva humana, y por los temores de que los clones, y la posthumanidad que presagian, pongan en duda la (presunta) delimitación, unicidad y naturaleza generacional de los seres humanos.[48]

Así pues, no existe una línea divisoria natural entre los seres humanos y los animales. Los críticos culturales que encuentran solaz en la estabilidad de las divisiones de especies deben reconsiderar la validez de sus presuposiciones.

---

[46] *Ibid.*, 71. Aun cuando algunos académicos han criticado acertadamente a Tester por proferir una encapsulación reductiva de la defensa de los animales al afirmar que este movimiento se ocupa solo tangencialmente de estos y que, por el contrario, está más relacionado con fortalecer las identidades de los defensores de los animales como personas moralmente superiores, han reconocido esta función de formación de identidad como uno de los elementos del movimiento (véase Lyle Munro, *Confronting Cruelty: Moral Orthodoxy and the Challenge of the Animal Rights Movement* [Leiden: Brill Academic Publishers, 2005], 4-5).

[47] Véase Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Pantheon Books, 1979).

[48] Dan W. Brock, "Human cloning and our sense of self", *Science* (2002): 314.

La afirmación de Fuss, según la cual el grado en que suponemos una unidad y carácter común en la humanidad puede, de hecho, suprimir contradicciones cruciales, se ve sustentada también por recientes críticas culturales a las identidades intrahumanas. La inestabilidad del carácter de humano y el dilema resultante de que no sabemos realmente qué es un ser humano podría ser una idea menos radical de lo que se piensa si consideramos el reciente debate dentro del feminismo, entre otros movimientos sociales,[49] sobre la inestabilidad

[49] Para tener una idea del debate sobre el esencialismo dentro de la teoría crítica de la raza, véase Milner S. Ball, "The legal academy and minority scholars", *Harv. L. Rev.* 1855, n.° 103 (1990); Robin D. Barnes, "Race consciousness: The thematic content of racial distinctiveness in critical race scholarship", *Harv. L. Rev.* 1864, n.° 103 (1990); Robert S. Chang, "Toward an Asian American legal scholarship: Critical race theory, post-structuralism, and narrative space", in *Critical Race Theory: The Cutting Edge,* editado por Richard Delgado (Temple: Temple University Press, 1995), 322; Kimberly W. Crenshaw, "Race, reform, and retrenchment: Transformation and legitimation in antidiscrimination law", *Harv. L. Rev.* 1331, n.° 101 (1988); Jerome M. Culp, Jr., "Autobiography and legal scholarship and teaching: Finding the me in the legal academy", en *Critical Race Theory: The Cutting Edge*, editado por Richard Delgado (Temple: Temple University Press, 1995), 409; Richard Delgado, ed., "Legal storytelling. Storytelling for oppositionists and others: A plea for narrative", en *Critical Race Theory: The Cutting Edg* (Temple: Temple University Press, 1995), 64; Richard Delgado, ed., "'The imperial scholar' revisited: How to marginalize outsider writing, ten years later", in *Critical Race Theory: The Cutting Edge* (Temple: Temple University Press, 1995), 401; Richard Delgado, ed., "When a story is just a story: Does voice really matter?", *Va. L. Rev.* 95 (1990): 76-79; Richard Delgado, ed., "The imperial scholar: Reflections on a review of civil rights literature", *U. Pa. L. Rev.* 561, n.° 132 (1984); Leslie G. Espinoza, "Masks and other

del significante "mujer" o "mujeres".[50] Aun cuando no

disguises: Exposing legal academia", en *Critical Race Theory: The Cutting Edge*, editado por Richard Delgado (Temple: Temple University Press, 1995); Mari Matsuda, "Affirmative action and legal knowledge: Planting seeds in plowed-up ground", *Harv. Women's L.J.* 1, n.° 11 (1988); "Looking to the bottom: Critical legal studies and reparations", *Harv. C.R.-C.L. L. Rev.* 323, n.° 22 (1987); Deborah W. Post, "Reflections on identity, diversity, and morality", en *Critical Race Theory: The Cutting Edge*, editado por Richard Delgado (Temple: Temple University Press, 1995); Patricia J. Williams, *The Alchemy of Race and Rights: Diary of a Law Professor* (Cambridge: Harvard University Press, 1991). Para ejemplos de críticas a la tesis de la teoría crítica de la raza según la cual esta importa, véase Daniel A. Farber y Suzzana Sherry, "Telling stories out of school: An essay on legal narratives", *Stan. L. Rev.* 807, n.° 45 (1993); Randall L. Kennedy, "Racial critiques of legal academia", en *Critical Race Theory: The Cutting Edge*, editado por Richard Delgado (Temple: Temple University Press, 1995), 432.

[50] Véanse, por ejemplo, Butler, *Gender Trouble*; Kimberle W. Crenshaw, "Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color", *Stan. L. Rev.* 1241, n.° 43 (1991); Angela P. Harris, "Race and essentialism in feminist legal theory", *Stan. L. Rev.* 581, n.° 42 (1990); bell hooks, *Feminist Theory: From Margin to Center* (New York: Routledge, 1984); Adrian Howe, "White western feminism meets international law: Challenges/Complicity, Erasures/Encounters", *Aust. Fem. L.J.* 63, n.° 4 (1994); Rosemary Hunter, "Deconstructing the subjects of feminism: The essentialism debate in feminist theory and practice", *Aust. Fem. L.J.* 135, n.° 6 (1996); Audre Lorde, "The master's tools will never dismantle the master's house", en *Sister Outsider: Essays and Speeches* (Berkeley: Ten Speed Press, 1984), 110; María C. Lugones y Elizabeth V. Spelman, "Have we got a theory for you! Feminist theory, cultural imperialism and the demand for 'the woman's voice'", *Women's Stud. Int'l J.*, 573, n.° 6 (1983); Chandra Talpade Mohanty, "Under western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses", en *Third World Women and the Politics of Feminism*, editado por Chandra Talpade Mohanty *et al.* (Indiana: Indiana University Press, 1991), 51; Cherrie Moraga y Gloria Anzaldfia, eds., *This Bridge Called my Back: Writings by Radical Women of Color* (Watertown: Persephone Press, 1983); Aihwa Ong, "Colonialism and modernity:

nos interesan tanto aquí los detalles del debate sobre el esencialismo dentro de los círculos feministas, resulta instructivo señalar cómo el uso que hacen del término "mujer" las críticas antiesencialistas de las corrientes tradicionales de la teoría feminista revela la inestabilidad de algo que siempre pareció ser un asunto de "sentido común".

El antiesencialismo es una tesis central de los posestructuralistas y de muchas feministas.[51] La crítica se dirige contra la teoría feminista tradicional que utiliza el término "mujer" en un sentido universal, pretendiendo hablar por todas las mujeres, algo que los antiesencialistas denuncian como raramente posible hacer. Por el contrario, el uso de la palabra "mujer" confunde y mezcla las experiencias y las condiciones materiales de las mujeres en una ubicación histórica y social particular con la experiencia de todas las mujeres. Dentro de la teoría feminista tradicional, el término "mujeres" por lo general se refirió a mujeres blancas, de clase media, heterosexuales, hábiles, excluyendo así a mujeres marginadas por diferencias basadas en construcciones diferentes del género. Otras "mujeres" que eran de color, lesbianas, con capacidades distintas, ancianas, no occidentales o de bajos ingresos, no fueron invocadas

---

Feminist re-presentations of women in non- western societies", *Inscriptions* 79 (1988): 3-4; Elizabeth V. Spelman, *Inessential Women: Problems of Exclusion in Feminist Thought* (Boston: Beacon Press, 1988); Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the subaltern speak?", en *Marxism and the Interpretation of Culture,* editado por Cary Nelson y Lawrence Grossberg (Champaign: University of Illinois Press, 1988), 271; Trinh T. Minh-Ha, *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism* (Bloomington: Indiana University Press, 1989).

[51] Smart, "Law, feminism and sexuality".

nunca bajo el término "mujer". Por el contrario, fueron subsumidas bajo categorías sin género que, por tanto, eran categorías masculinizadas, como las de negros u homosexuales, o bien, cada vez con mayor frecuencia, como subgrupos de mujeres: mujeres de color, lesbianas, etc. Las diferencias entre las mujeres a lo largo de líneas que no eran de género fueron domesticadas dentro del discurso feminista tradicional como aditivos al ser mujer de la mujer, más que como constitutivas del ser mujer.[52]

Los antiesencialistas atacaron este concepto reduccionista de "mujer" por varias razones. Primero, las mujeres que eran adversamente afectadas por constructos sociales diferentes del género eran mantenidas en los márgenes de la teoría y de la práctica feministas; conceptualmente, por ejemplo, resultaba difícil imaginar el racismo como un "problema de las mujeres" y, por tanto, únicamente se atendía a las necesidades de un selecto grupo de mujeres.[53] Segundo, al hablar de "mujeres" como lo opuesto a "hombres", se desarrolló una presuposición de un carácter común entre las mujeres suficiente como para garantizar agruparlas dentro de los análisis sociales. Las mujeres fueron automáticamente aglomeradas sin hacer un análisis concluyente que examinara si existían ciertas fuerzas que ameritaran un tipo diferente de agrupación que habría dado importancia, pero no primacía, al género.[54] Esta agrupación binaria, en la cual las mujeres fueron enmarcadas como las oprimidas y los hombres como

---

[52] Butler, *Gender Trouble*; hooks, *Feminist Theory*; Howe, "White western feminism"; Mohanty, "Under western eyes"; Spelman, *Inessential Women*.

[53] Spelman, *Inessential Women*.

[54] Mohanty, "Under western eyes".

los opresores, negaba las conexiones que tenían muchas mujeres con los hombres debido al racismo, la pobreza, la homofobia, los nacionalismos, los fundamentalismos religiosos, etc., fuerzas a través de las cuales las mujeres ocupaban simultáneamente posiciones de privilegio y de opresión.[55] Por consiguiente, hablar categóricamente sobre las "mujeres" ocultó los procesos mediante los cuales estas oprimían a otras mujeres e incluso a algunos hombres.[56]

En síntesis, los esfuerzos de los antiesencialistas presentaron dos argumentos: 1) no hay una esencia natural del ser mujer que defina a las "mujeres;" y 2) enfrentar a las mujeres como grupo contra los hombres como grupo no es, por lo general, un enfoque útil para evaluar y rediseñar un orden social, pues la dicotomía tiene que borrar diferencias críticas entre las mujeres como grupo (y entre los hombres como grupo) que, de ser expuestas, socavarían sus propias bases. La teoría antiesencialista se remonta a la idea de Simone de Beauvoir según la cual no se nace mujer, sino que se convierte en una.[57] Análogamente, podemos extrapolar y decir que uno no nace, sino que se convierte en una persona y un ser humano: no hay una esencia natural del ser humano. Actualmente, la mayor parte de las feministas acepta sin dificultad la primera proposición,

---

[55] *Ibid.*

[56] Spelman, *Inessential Women.*

[57] Simone de Beauvoir, *The Second Sex,* editado por H. M. Parshley (New York: Vintage, 1961). Señalemos, sin embargo, que de Beauvoir fue una paradigmática esencialista de género, pues únicamente hizo énfasis en cómo eran afectadas las mujeres por las relaciones de género y nada más (véase Spelman, *Inessential Women,* 57-79).

pero no tanto la segunda. La obra reciente de Alan Hyde, *Bodies of Law*, donde argumenta que el cuerpo "humano" solo existe en el ámbito discusivo y no en el natural, es un tratado convincente que sostiene lo contrario.[58] Hyde presenta un espléndido recuento de cómo se han fabricado los cuerpos humanos dentro de la jurisprudencia estadounidense para sustentar su tesis de que no hay nada natural en lo que se refiere a nuestros cuerpos. Toda experiencia corporal que tenemos es mediada por el discurso y devuelta a nosotros.[59] Aun cuando esté ocurriendo de manera natural, solo podemos comprenderla, imaginarla y representarla a través de *marcos culturales*. Análogamente, solo podemos entender los cuerpos de los otros a través de la mediación del discurso.[60]

La imposibilidad de señalar un único rasgo natural para demarcar los límites de la humanidad está acertadamente expuesta en el derecho consuetudinario, a través del cual Hyde documenta los múltiples y a menudo contradictorios conceptos del cuerpo humano. Estas "construcciones conflictivas y rivales del cuerpo [...] como máquina, como propiedad, como mercancía de consumo, como titular de derechos a la privacidad o de narrativas, como inviolable, como sagrado, como objeto de deseo, como amenaza a la sociedad" ponen en duda su carácter popular como entidad natural que desempeña funciones naturales y desafían la idea de que los seres humanos conforman un todo coherente

[58] Hyde, *Bodies of Law*.

[59] *Ibid.*, 6.

[60] *Idem*.

de semejanzas.[61] Como insiste Hyde, haciendo eco de Fuss:[62]

> Se sigue entonces que el cuerpo no es el mejor sino el peor punto de vista para definir a los sujetos jurídicos [...] Cuando vemos que una cultura define de manera autoconsciente a los cuerpos, ya está en problemas. Definimos a los cuerpos en primer lugar únicamente cuando entramos en conflicto como sociedad y, a menudo, con nosotros mismos. Cuando los límites del cuerpo se tornan problemáticos y necesitan definición, cuando nos preocupa si la sangre o la orina "son" el cuerpo, cuando intentamos definir la disponibilidad del cuerpo para la autoridad del Estado, para ser auscultado o medicado, no nos basamos en un fuerte consenso social acerca de la naturaleza y límites del cuerpo, aun cuando con frecuencia nos agrada hablar como si lo hiciéramos. Nos basamos, más bien, en las múltiples construcciones conflictivas del cuerpo disponibles para cualquier hablante maduro, y fingimos que hemos resuelto nuestros conflictos sociales e internos al desplegar una u otra metáfora, por ejemplo, al describir el cuerpo como "inviolable" en lugar de meramente "privado".[63]

Hyde ofrece el ejemplo de las diversas comprensiones jurídicas del cuerpo como entrada para desnaturalizar el cuerpo humano. Su estrategia refleja la comparación que hace Dunayer de los cuerpos humanos con los cuerpos animales para demostrar la artificialidad de la

---

[61] *Ibid.*

[62] Fuss, "Introducción".

[63] Hyde, *Bodies of Law,* 11.

diferencia. Hyde nos ayuda aún más al resaltar la ansiedad que nos genera nuestra incapacidad de nombrar de manera categórica y permanente nuestra diferencia como seres humanos. Tanto Hyde como Fuss señalan que la manera iterativa en que nuestras sentencias jurídicas y nuestra legislación afirman la santidad de la vida humana, o hablan de la "raza humana", puede decir más sobre la controvertida naturaleza de ser humano. Esta subsistencia de la narrativa natural, a pesar de amplia evidencia jurídica en contrario, delata los aspectos presuntos y ficticios de la unidad humana que fundamentan nuestro tratamiento muy diferente de aquellos no categorizados como humanos.

Resumen

Todo lo anterior no significa que no haya "verdades" o "hechos" biológicos. Es posible, por ejemplo, decir que únicamente las hembras tienen la capacidad de quedar embarazadas y dar a luz, aun cuando este no es un rasgo exclusivo de las hembras humanas. Lo anterior tampoco implica negar que existen entre los seres humanos rasgos estadísticamente prominentes que, a pesar de no ser universales, distinguen a los seres humanos de otros animales (por ejemplo, únicamente los humanos no infantes se yerguen sobre dos piernas). Algunos críticos culturales postulan incluso la capacidad para el lenguaje como algo universal entre todos los seres humanos.[64] Aún si concedemos que el

[64] Antony, "'Human nature' and its role", 84-85. Ella matiza esta afirmación al señalar que, "aunque no podemos decir que todos los seres humanos sin excepción hablen un lenguaje, y aun cuando de ningún lenguaje puede pensarse que sea más cercano

lenguaje o algún otro rasgo es un universal humano, mi argumento no depende de refutar esta teoría de un rasgo compartido entre todos los seres humanos que pueda llenar el significante "humano" y pueda incluso equivaler a una tesis matizada acerca de la naturaleza humana o sobre qué significa ser humano.[65]

Por el contrario, la primera parte ha servido para argumentar dos tesis sencillas, la primera de ellas de manera explícita. Siguiendo las líneas convencionales de análisis de la crítica cultural, lo "humano" es una categoría socialmente construida, no una categoría natural o biológica. Esto resulta aparente de tres maneras. Primero, las comprensiones de quién es "humano" han excluido históricamente a muchas personas que actualmente se consideran humanas. Segundo, las diferencias "naturales" se han exagerado hasta convertirlas en constructos artificiales, inmutables y universales de

---

a lo 'natural' que cualquier otro, de todas maneras, es cierto que hay, en el caso del lenguaje, un auténtico universal humano". Pero, como lo han señalado los defensores de los animales, estos comparten también la capacidad para el lenguaje —los sonidos que producen solo son diferentes de los nuestros y de los de otros animales—. Para más información sobre la discusión acerca de las capacidades lingüísticas de los animales y de por qué el lenguaje no es una fuente válida de diferenciación "natural" o moral entre los seres humanos y los animales, véase Thomas G. Kelch, "Toward a non-property status for animals", *N.Y.U. Envtl. L.J.* 531, n.° 6 (1997-98): 569-72.

[65] Antony, "'Human nature' and its role", 84-85. Antony critica el recurso a la naturaleza derivado de la Ilustración para legitimar la opresión social, pero argumenta, de manera creativa, que de una naturaleza humana, que es inherentemente un producto de nuestro entorno desde el principio, pueda decirse que exista, quizás incluso universalmente. No intento responder a esta parte de su argumento, pues no pone en peligro el mío. Lo que quisiera discutir es si el "humano" teóricamente coherente —si existe tal cosa— debería importar para una teoría contra la opresión.

género, raza, clase, sexualidad, etc., que se presentan como inocentemente naturales, como que las mujeres son de Venus, los hombres son de Marte, y los seres humanos no son animales.[66] Las especies y las ideas sobre ser humano son constructos sociales análogos a otras ubicaciones de identidad social intrahumanas que deberían deconstruirse de manera similar por las diferencias que se niegan para facilitar un tipo de categorización por sobre otra. Lo "humano" es un término que ha sido, construido deliberadamente como excluyente de algunos seres humanos y de todos los animales a pesar de que existen razones válidas y convincentes para modificar los contornos que lo definen. Tercero, no hay una esencia de ser un "humano". Como quiera que se defina el término, siempre será ya incompleto y parcial: un producto de hechos biológicos filtrados a través de discursos culturales. Lo "humano", al igual que la "mujer" o el "hombre", es imaginado. Una vez que los críticos culturales acepten esta idea respecto de los animales, así como ha sido aceptada en relación con los seres humanos, esto debería disuadirlos de asignar importancia moral y jurídica a cualquier fuente de diferencia biológica que atribuyamos a los animales. Cualquiera que sea la diferencia biológica que podamos sacar a relucir para distinguir a los seres "x" de los seres "y", esta no tendrá un significado social de superioridad o inferioridad hasta cuando la construyamos como tal y optemos por "ver" la diferencia.

En la parte siguiente se busca superar aún más la distancia que encuentran los críticos culturales entre los seres humanos y los animales, pero a través de una ruta

[66] *Idem.*

diferente. En lugar de apelar a los críticos culturales al argumentar que el carácter de humano y la diferencia entre las especies es una diferencia naturalizada que exige deconstrucción tanto como otros conceptos, como se hizo en la primera parte, en la segunda se discuten otras dos perspectivas metodológicas importantes para buena parte de la crítica cultural —el pensamiento no dicotómico y la interseccionalidad—, que ponen en duda también la precisión y coherencia de la división humano/no humano.

Conexiones estructurales: la especie como fuerza social

Los críticos culturales deberían ser más cautelosos al excluir a los animales, porque las estrategias de justificación que actualmente los excluyen comparten una historia íntima con aquellas que excluyen (y excluyeron) a los seres humanos marginados. Más precisamente, los significados sociales atribuidos a los cuerpos animales abyectos fueron y son generados a partir de los mismos discursos que producen (y produjeron) cuerpos humanos abyectos. Deseo enfatizar que no sostengo que todas las opresiones surjan de las mismas trayectorias históricas y sean idénticas en su funcionamiento. En efecto, la diferencia las hace diferenciadas dependiendo de aquello que las distinga.[67] Así como la inclusión de los animales en nuestra comunidad moral exige

[67] Mary Eaton, "Abuse by any other name: Feminism, difference, and intralesbian violence", in *The Public Nature of Private Violence: The Discovery of Domestic Abuse,* editado por Martha Albertson Fineman y Roxanne Mykitiuk (New York: Routledge, 1994), 195, 196.

respuestas diferentes a la inclusión de un subgrupo humano (v. gr., nadie argumentaría a favor de dar a los animales el derecho al sufragio), las genealogías de su exclusión convergen y divergen con las de las opresiones humanas.[68] Análogamente, los discursos y las prácticas modernistas existentes en los distintos tipos de opresión humana son a menudo contradictorios e inconsistentes, y exhiben exclusiones, tensiones y fisuras. Esta es la naturaleza del poder: difuso, diseminado y contradictorio, mediado por contingencias de tiempo, espacio y cultura.[69] No obstante, reconocer la dinámica y el impredecible funcionamiento del poder no borra las ideologías e instituciones hegemónicas

---

[68] Como lo advierte Marjorie Spiegel al discutir las similitudes en el tratamiento de los negros estadounidenses y los animales: "Existen factores distintivos sociales, políticos y económicos que crean y apoyan la subyugación de los animales, así como diferencias en las posibles maneras como los negros y los animales podrían responder a su respectiva esclavitud. Sobre este último punto, una diferencia muy notable se ve ejemplificada en la historia de las rebeliones de los esclavos. Aun cuando hay casos innumerables de animales que han *escapado* de zoológicos, circos, mataderos, etc., la naturaleza de los animales, frente a los seres humanos, parece excluir la posibilidad de una rebelión organizada, mientras que los negros esclavizados consiguieron superar abrumadores factores en su contra y protagonizar rebeliones e incontables escapes *organizados*. Pero, tan divergentes como puedan ser las crueldades y los sistemas de opresión que las sustentan, existen elementos comunes entre ellas. Comparten la misma esencia básica, se construyen en torno a la misma relación básica: aquella entre el opresor y el oprimido" (Marjorie Spiegel, *The Dreaded Comparison: Race and Animal Slavery* [London: Mirror Books/IDEA, 1988], 24).

[69] Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and other Writings* (1980), discutido en Amy Allen, "Foucault on Power: A Theory for Feminists", in *Feminist Interpretations of Michel Foucault,* editado por Susan J. Hekman (Pennsylvania: Penn State Press 1996), 265.

que lo producen. Diferentes subgrupos de mujeres, por ejemplo, experimentan la opresión de género de diversas y conflictivas maneras, pero esto no niega que todas ellas sean adversamente afectadas por una jerarquía de género que favorece a los hombres.[70] Para efectos de mi argumento, discutiré elementos de la opresión de los animales en las sociedades occidentales que son análogos a la opresión humana y que los críticos culturales impugnan dentro de este contexto, pero permiten dentro del contexto de la opresión animal.

Apelar a la naturaleza

De manera perversa, nuestra sociedad justifica el maltrato a los animales apelando a la naturaleza. Permitimos la separación del cuerpo y la fragmentación de los animales porque, por lo general, se los ve como tipos de cuerpos diferentes biológicamente. Distorsionando la teoría de la evolución de Darwin en *Sobre el origen de las especies* (1859),[71] las ideas de una jerarquía evolutiva y de cadena alimentaria natural son argumentos comunes que se esgrimen para justificar la dominación humana.[72] Según esta teoría, la dominación es legítima y apolítica porque es un dictado de la naturaleza que está más allá de la agencia humana.

---

[70] Sabina Sawhney, "Essentialism is such a drag!", en *Feminism Beside Itself,* editado por Diane Elam y Robyn Wiegman (New York: Routledge, 1995), 197.

[71] Thomas Kelch señala: "Que los seres humanos y otros animales comparten capacidades mentales similares fue reconocido por Darwin [quien] sostuvo que las diferencias en sus respectivas capacidades mentales eran un asunto de grado, no de clase" ("Toward a non-property status for animals", 563).

[72] *Ibid.*, 559.

Este recurso no es exclusivo de la opresión humana de los animales. Un conjunto de filósofos occidentales, principalmente de la Ilustración, desarrollaron una visión de la justicia humana universal que excluía a las mujeres y a los hombres que no pertenecían a la élite de la calificación de humanidad. Aristóteles, Rousseau y Kant realizaron esta exclusión sobre la presunta base de la razón.[73] Como no deseaban relegar a las mujeres a una especie completamente diferente, concedieron que mujeres y hombres comparten una naturaleza humana común, pero insistieron en que las mujeres eran naturalmente defectuosas como seres humanos porque tenían un desarrollo atrofiado del rasgo que define la humanidad: la razón. Así, los hombres se convirtieron en los ejemplares de la naturaleza humana mientras que las mujeres, si desempeñaban el papel prescrito y demostraban las virtudes apropiadas complementarias a aquellas de los hombres, se convertían en ejemplares meramente de las mujeres, no de los seres humanos.[74] Louise K. Antony explica cómo apelar a la naturaleza permitió que esta norma histórica de diferencia de género indicara teorías cohesivas de la justicia en lugar de perversiones de injusticia.

¿Qué salió mal? Teorías que parecían prometer una fundamentación de la igualdad universal se transmutan ante nuestros ojos en racionalizaciones para la explotación de las mujeres por parte de los hombres. De hecho, no hay nada inusual en esto. Históricamente, apelar a las presuntas diferencias entre la "naturaleza" de los opresores y la de los oprimidos ha sido una estrategia

[73] Antony, "'Human nature' and its role in feminist theory", 63.

[74] *Ibid.*, 64.

común para explicar y justificar jerarquías sociales opresivas. Esta estrategia es extraordinariamente lábil, pues explota por turnos cada una de las precarias connotaciones normativas y modales que implica la noción de "la naturaleza", según el argumento que se necesite presentar. El truco reside en elegir la estratagema correcta en el momento adecuado.[75]

Explorar el contenido del significado de las diferencias "naturales" de los animales con los humanos revela aún mayores similitudes. Una de las principales estrategias de justificación para sustentar el carácter de propiedad de los animales es la percepción de ellos como cuerpos con capacidades defectuosas para razonar o, más precisamente, para involucrarse, como lo llama Thomas Kelch, en una "racionalidad deliberativa".[76] La discusión anterior sugiere también cómo una defectuosa capacidad para razonar ha figurado de manera decisiva para excluir a los seres humanos con base en líneas de género, raza, capacidad y edad. Cuando Aristóteles, seguido por Descartes siglos más tarde, propuso la teoría de que los animales debían ponerse al servicio de los seres humanos debido a su irracionalidad,[77] los argumentos se extendieron a las mujeres y a los hombres

---

[75] *Ibid.*, 65.

[76] Kelch define "racionalidad deliberativa" como una que "requiere que la criatura sea introspectiva, consciente de sí, y capaz de realizar un análisis de sí misma". La contrasta con la versión menos sofisticada de la "racionalidad relacional", que "incluye memoria y la capacidad de responder con base en esta memoria" ("Toward a non-property status for animals", 565).

[77] Martha C. Nussbaum, "Animal rights: the need for a theoretical basis", *Harv. L. Rev.* 1506, n.° 114 (2001): 1548-1549 (reseñando a Steven M. Wise, *Rattling the Cage: Toward Legal Rights for Animals* [2000]).

inferiores. Uno de los más arraigados legados del pensamiento de la Ilustración es el pensamiento dualista y los continuos jerárquicos organizados en torno a los dualismos, en los cuales a un concepto se le confiere superioridad por sobre el otro.[78] Estos dualismos pueden rastrearse hasta el pensamiento posmedieval y a los comienzos de la epistemología científica objetivista, los cuales enmarcaron la vida social en términos mecanicistas en lugar de orgánicos. Fue Descartes, sin embargo, quien merecidamente recibió el crédito de llevar al extremo la división entre el estado corporal y el mental.[79] Descartes propuso la teoría de que las mentes humanas estaban separadas de los cuerpos humanos y los controlaban. La mente, asociada con la racionalidad, era superior al estado irracional y emocional del cuerpo. La razón, no los sentimientos, sensaciones o emociones, podía procurar verdades universales. Los

---

[78] Carol J. Adams, *Neither Man nor Beast: Feminism and the Defense of Animals* (Hillside: Rudolf Steiner Press, 1994); Carol J. Adams, *The Sexual Politics of Meat: A Feminist Vegetarian Critical Theory* (London: Bloomsbury Academic 1990); Carol J. Adams y Josephine Donovan, eds., *Animals & Women: Feminist Theoretical Explorations* (Durham: Duke University Press, 1995); Josephine Donovan, "Animal rights and feminist theory", en *Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals,* editado por Carol J. Adams y Josephine Donovan (London: Continuum International Publishing Group, 1996), 34; Greta Gaard, ed., *Ecofeminism, Women, Animals, Nature* (Temple: Temple University Press, 1993); Roger J. H. King, "Caring about nature: Feminist ethics and the environment", en *Ecological Feminist Philosophies*, citado por Karen J. Warren (Indiana: Indiana University Press, 1996), 82; Val Plumwood, "Nature, self and gender: Feminism, environmental philosophy and the critique of rationalism", *Hypatia* 3, n.° 6 (1991).

[79] Donovan, "Animal rights and feminist theory", 41-43.

animales, a los que Descartes consideró incapaces de razonar, eran entonces simples cuerpos mecánicos.[80]

La división cartesiana entre mente y cuerpo tiene evidentes implicaciones adversas para las mujeres, la gente de color, el medio ambiente y los animales, seres que históricamente han sido reducidos a sus cuerpos. Correlacionada con las dicotomías cultura/naturaleza y masculino/femenino, ha sido un hito crucial de la deconstrucción para los críticos culturales desde 1944, cuando Max Horkheimer y Theodor Adorno[81] criticaron la devaluación de las mujeres y de la naturaleza, y la valorización de la dominación del racionalismo científico. Desde entonces, los críticos culturales que trabajan dentro de diversas tradiciones han criticado la mentalidad cartesiana. Feministas de todas las escuelas, excepto, tal vez, de las liberales y culturales, han argumentado que el pensamiento dualista que asocia al hombre con la razón y la cultura, y a la mujer con la emoción y la naturaleza, ha obrado para negar a las mujeres igual respeto y dignidad.[82] La crítica de la dicotomía público/privado que han generado estas asociaciones, al naturalizar el hecho de relegar a la mujer a su biología dentro de la esfera privada, es uno de los pilares de la dieta feminista.[83] En efecto, la génesis del feminismo occidental está fuertemente entrelazada con

---

[80] Nussbaum, *Animal Rights*.

[81] Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialectic of Enlightenment* (1972), citado en Josephine Donovan, "Animal rights and feminist theory", 34, 41.

[82] Dorothy E. Chunn y Dany Lacombe, eds., "Introduction", en *Law As a Gendering Practice* (Ontario: Oxford University Press Canada, 2000), 1.

[83] Tong, *Feminist Thought*.

el surgimiento de los discursos científicos abanderados de la racionalidad. Como nos lo dice Donna Haraway,

> Los debates feministas y antifeministas derivados de Europa que proliferaron desde fines del siglo dieciocho se ubicaron en el terreno del significado de la diferencia sexual. La historia de este feminismo moderno sería incomprensible sin la historia de la biología reproductiva y de la ginecología clínica modernas, como discurso moral sobre el orden social y como una tecnología social. Las discusiones evolucionistas hicieron parte de este marco discursivo más amplio. En el discurso antifeminista, cuandoquiera que los límites de las viejas jerarquías se vieron amenazados por las nuevas doctrinas liberales del hombre universal propuestas por la Ilustración, la diferencia biológica sexual y racial reimpuso los límites "naturales".[84]

Haraway nos señala la interrelación que existe entre el pensamiento de la Ilustración, las jerarquías culturales y las políticas de emancipación humana. El feminismo de las mujeres blancas de clase media adoptó un enfoque distintivamente liberal en respuesta al exceso de diferencia que la ciencia occidental comenzó a naturalizar implacablemente. Antes de fines del siglo XVIII, los hombres y las mujeres europeos "fueron considerados casi universalmente como homólogos [...] la mujer era una especie de hombre volcado hacia el interior".[85] La

---

[84] Donna Haraway, "Investment strategies for the evolving portfolio of primate females", en *Body/Politics: Women and the Discourses of Science,* editado por Mary Jacobus *et al.* (New York: Routledge, 1990), 139, 148.

[85] *Ibid.,* 147; Laquer, *Making Sex,* 4.

mujer era vista como un modelo inferior de su especie, pero no se la veía todavía como diferente y opuesta a su contraparte masculina hasta que la verdad científica la marcó como tal.

El defecto "inherente" de la razón restringió efectivamente el derecho de las mujeres y de otros grupos marginados a las demandas morales ofrecidas por el liberalismo emergente. Estas diferencias naturalizadas y las condiciones de vida que crearon para los cuerpos liberalmente abyectos siguen siendo una inquietud primordial para la interrogación feminista.[86] Sin embargo, pocos someten la idea de una diferencia de especie naturalizada al mismo escrutinio. Esto resulta aún más peculiar cuando consideramos que las jerarquías estructuradas en torno al género, la raza, la clase, etc., dependen a menudo de constructos de especie para funcionar.

Interseccionalidad

La interseccionalidad es una teoría asociada con los escritos de las feministas de la crítica de raza que trabajan en el derecho.[87] Toma también el impulso de las críticas a la corriente tradicional del feminismo blanco occidental por parte de mujeres norteamericanas de color, lesbianas y mujeres no occidentales, para problematizar los análisis críticos al mirar el género como una fuerza social que opera junto con otras fuerzas sociales.[88] La

---

[86] Chunn y Lacombe, "Introduction", 82.

[87] Véase en general Adrien Katherine Wing, ed., *Critical Race Feminism: A Reader* (New York: NYU Press, 2003).

[88] Véase en general Reina Lewis y Sara Mills, eds., *Feminist Postcolonial Theory: A Reader* (New York: Routledge, 2003).

palabra invita a la metáfora de una intersección vial en la cual múltiples caminos convergen en uno. La interseccionalidad es una teoría que nos motiva a mirar cualquier problema determinado, así como la experiencia que tiene una persona de este problema, como una intersección donde convergen fuerzas sociales para construir cualquier experiencia particular. Algunos críticos comprometidos con la interseccionalidad han optado por abandonar el término, porque oculta otro de los puntos centrales de la teoría: que las fuerzas sociales no operan de manera aislada. Más precisamente, una fuerza social está estructurada por otras fuerzas sociales de manera que resulta imposible comprender, por ejemplo, el género como un constructo sin tener en cuenta la raza.[89]

Las feministas y otros teóricos que trabajan en las tradiciones poscoloniales y antirracistas han registrado este sentido de la interseccionalidad con relación a la construcción del imperio británico. Discuten cómo la principal estrategia de justificación del imperialismo europeo era la carga del hombre blanco de elevar a las razas más oscuras, que eran vistas como más cercanas a la naturaleza, bestiales y bárbaras y, por tanto, necesitadas de civilización racional y dominación.[90]

---

[89] Sherene H. Razack, *Looking White People in the Eye: Gender, Race, and Culture in Courtrooms and Classrooms* (Toronto: University of Toronto, 1998), 13.

[90] Chinua Achebe, "Colonialist criticism", en *Hopes and Impediments: Selected Essays, 1965-1987* (New York: Doubleday Publisher,1988), 81; Franz Fanon, *Black Skin, White Masks,* traducido por Charles Lam Markmann (France: ETS, 1967); Peter Hulme, *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean 1492-1797* (New York: Routledge, 1986); Said, *Orientalism*; Gayatri Chakravorty Spivak, "Three women's texts and a critique of

Las mujeres colonizadas y sus percibidas afiliaciones profundas con lo natural, lo instintivo y los animales fueron un elemento crucial en la producción y reproducción del imperio. Salvar a las mujeres morenas de las costumbres bárbaras de los hombres morenos fue una poderosa justificación de la misión civilizadora.[91] Más aún, el discurso del imperio concibió a las tierras habitadas por pueblos indígenas (y otros seres) como la Naturaleza en su estado más virginal, preparadas para la dominación de la civilización masculina y necesitadas de ella.[92]

Anne McClintock capta la esencia de estas críticas feministas poscoloniales cuando escribe:

> El mito de la tierra virgen es también el mito de la tierra vacía, que implica tanto una desposesión de género como de raza. Dentro de las *narrativas patriarcales*, ser virgen es estar vacía de deseo y de agencia sexual, aguardando pasivamente el empuje de la inseminación masculina de historia, lenguaje y razón.
>
> [...] Dentro de las narrativas coloniales, erotizar el espacio "virgen" efectúa también una apropiación territorial, pues si la tierra es virgen los pueblos colonizados

---

imperialism", *Critical Inquiry* 243 (1985); Trinh T. Minh-Ha, *Woman, Native, Other*; Mohanty, "Under western eyes".

[91] Gayatri Chakravorty Spivak, "French feminism in an international frame", in *In other Worlds: Essays in Cultural Politics* (New York: Routledge, 1987), 134. Para una discusión de cómo la "carga del hombre blanco" actúa de nuevo en el ámbito canadiense de la persecución de género de las demandas de los refugiados, véase Sherene H. Razack, "Domestic violence as gender persecution: Policing the borders of nation, race, and gender", *C.J.W.L.* 45 (1995): 1-8.

[92] McClintock, *Imperial Leather.*

> no pueden reclamar derechos aborígenes territoriales y el patrimonio del hombre blanco se asegura violentamente como la inseminación sexual y militar de un vacío interior [...] El viaje colonial hacia un interior virgen revela una contradicción, pues se imagina que el recorrido procede hacia adelante en el espacio geográfico, pero hacia atrás en el tiempo histórico, hacia aquello que se imagina como una zona prehistórica de diferencia racial y de género. Presenciamos aquí un rasgo recurrente del discurso colonial. Como no se supone que los pueblos indígenas estén espacialmente allí —pues las tierras están "vacías"— se los desplaza simbólicamente hacia lo que llamo un espacio anacrónico, un tropo que adquirió [...] plena autoridad administrativa como tecnología de la vigilancia a fines de la era victoriana. Según este tropo, la gente colonizada —al igual que las mujeres y la clase obrera en la metrópolis— no habitan propiamente la historia, sino que existen en un tiempo permanentemente anterior dentro del espacio geográfico del imperio moderno, como seres humanos anacrónicos, atávicos, irracionales, desprovistos de agencia humana, encarnaciones vivas del "primitivo" arcaico.[93]

McClintock describe así el marco binario que subyace al imperialismo: hombre/mujer; colonizador/colonizado; naturaleza/cultura; y razón/emoción. Luego procede a demostrar las "relaciones peligrosas" creadas por estas dicotomías, conectando a la gente a través de una matriz de constructos de género, raza y clase que desafían la simple categorización binaria. El trabajo de McClintock en *Imperial Leather: Race, Gender and*

[93] *Idem.*

Sexuality in the Colonial Context rechaza los binarios occidentales tradicionales y revela cómo los constructos sociales no pueden entenderse aisladamente unos de otros.[94] Argumenta que las categorías que invocan convencionalmente de manera aislada los críticos culturales para estudiar el poder social y la formación de identidades (en especial género, raza, clase y sexualidad) surgen únicamente como vehículos de poder en su mutua relación. McClintock rastrea con cuidado las genealogías coloniales de la diferencia y sus implicaciones para los seres humanos abyectos y, sin embargo ella, al igual que sus colegas, se abstiene de examinar el ángulo de la especie.

Como lo documentan Carol Adams, Josephine Donovan y otras ecofeministas,[95] es necesario reconsiderar este tipo de análisis para descubrir cómo son constituidas nuestras vidas sociales, no solo según los ejes de raza, clase y género, sino también del de especie. Resulta instructivo examinar estas interconexiones de diferencia con los animales considerando varios asuntos bien sondeados por los críticos culturales: pornografía, violencia íntima, producción del conocimiento a través del lenguaje (nombrar) y neoimperialismo.

Pornografía

La pornografía es un tema acaloradamente debatido entre las feministas. Por una parte, hay quienes se oponen a la objetivación degradante de las mujeres en los

---

[94] *Idem.*

[95] Véase en general Adams, *The Sexual Politics of Meat*; Dunayer, *Animals and Women*; Greta Gaard, "Vegetarian ecofeminism", *Frontiers* 117 (2002): 3-23.

materiales pornográficos y al daño que probablemente causa a las mujeres en su vida cotidiana. De otra parte, están quienes se inquietan por la censura de la expresión sexual de las mujeres y la negación de la agencia que estas ejercen incluso bajo condiciones de opresión.[96] Me enfoco aquí en el primer conjunto de argumentos feministas que critican la pornografía para ilustrar cómo, en sus propios términos, la degradación de la mujer que impugnan las feministas está estructurada por el especismo.

La crítica feminista convencional considera a la pornografía como un vehículo dentro de una cultura misógina para erotizar la dominación masculina, para apoyar la ideología de que las mujeres disfrutan de la violencia masculina, y para dar forma a imágenes culturales dañinas de la "naturaleza" de la mujer en apoyo de roles de género que legitiman la dominación del hombre.[97] La crítica se fusionó y todavía se la asocia más comúnmente con el feminismo radical, que define en general la opresión de la mujer basada en el género como la que "surge de las fuertes desigualdades de

---

[96] La gama de feministas que se oponen a la censura va desde las "críticas comprensivas" del feminismo tradicional que se llaman a sí mismas feministas, hasta las "fuertes antagonistas" que desprecian las teorías feministas convencionales de la dominación masculina (Abrams, "Sex wars redux", 304 n. 1). Para una discusión detallada de la génesis y las implicaciones de este debate para el feminismo como movimiento y para la subjetividad de la mujer, véase Abrams, "Sex wars redux", y Tong, *Feminist Thought,* 112-13.

[97] Susan Brownmiller, *Against our Wills: Men, Women and Rape* (New York: Simon & Schuster, 1975); Dworkin, *Pornography,* 21; MacKinnon, *Feminism Unmodified,* 15; Catherine A. MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State* (1989), citada en Tong, *Feminist Thought,* 308.

poder realizadas y expresadas a través de la coerción sexual de las mujeres por parte de los hombres".[98] Las teorías de la opresión de la mujer que privilegian la opresión de género constituida por relaciones sexuales, a las que se hace referencia ahora como "feminismo de la dominación",[99] han sido objeto de un agudo escrutinio por parte de los críticos por dejar de lado las otras fuerzas que constituyen la identidad política de las mujeres, en especial la raza, la clase y la opresión de la sexualidad.[100]

Por ahora, recordemos la definición de la pornografía de MacKinnon que citamos y cómo enmarcó la injusticia como una deshumanización de las mujeres.[101] Muchas de las representaciones de las mujeres denunciadas por quienes se oponen a la pornografía las describen siendo tratadas como habitualmente tratamos a los animales.[102] En cierto sentido, MacKinnon (y todos los otros autores que utilizan el argumento de la deshumanización), reconoce que la pornografía es un asunto animal, pues su crítica busca elevar a las mujeres a la dignidad reservada a los hombres, dejando atrás a los animales para que sean tratados indiscriminadamente como se trata a los no humanos en la cultura occidental. Al representar a las mujeres como animales, como las conejitas de Playboy, por ejemplo, o en condiciones y posiciones que semejan a las de los animales, la pornografía crea un discurso centrado, no solo en las

---

98 Tong, *Feminist Thought,* 308.

99 *Idem.*

100 Hunter, "Deconstructing the subjects of feminism".

101 MacKinnon, *Feminism Unmodified,* 98-100 y texto adjunto.

102 Adams, *The Sexual Politics of Meat.*

normas de la diferencia de género, sino también en las de la diferencia de especie, y dependiente de ellas. En otras palabras, el mensaje de la sumisión de las mujeres a la violencia masculina sería difícil de aceptar sin las asociaciones que se nos invita a hacer de las mujeres como animales inferiores. Como ha señalado Carol Adams es su pionero trabajo, donde vincula el consumo de animales con el consumo de pornografía,[103] este tipo de idea no aparece en la mayor parte de las críticas feministas de la pornografía, a pesar de la falta de razones no especistas para su ausencia.

Violencia íntima

Existen muchas teorías sobre la etiología de la violencia contra las mujeres en sus relaciones íntimas, y sobre cuál sería la mejor manera de diseñar soluciones para eliminarla.[104] Como sucede con la pornografía, la mayor parte de los análisis feministas de la violencia íntima excluye a los animales de su alcance. Los recuentos feministas convencionales de la violencia íntima identifican su raíz en la dicotomía público/privado del liberalismo patriarcal y en la santidad de las instituciones del matrimonio y la familia establecidas por él. La dicotomía niega que el matrimonio y la familia sean *loci* cruciales de la opresión de las mujeres y ejemplos de las "estructuras sociales que crean y sostienen *relaciones de poder* desiguales entre los hombres y las mujeres".[105] Las teorías feministas clásicas resaltan

[103] *Idem.*

[104] Holly Johnson, *Dangerous Domains: Violence Against Women in Canada* (Toronto: Nelson, 1996).

[105] *Ibid.*, 21 (énfasis agregado).

las raíces históricas de la violencia íntima, cuando las normas culturales y jurídicas conferían a los hombres derechos y privilegios maritales que les permitían disciplinar y violar brutalmente a sus esposas.[106] Análogos roles de género actuales, que relegan a las mujeres a la esfera privada y a la dependencia económica, son vistos como una autorización para usar, si no abusar, el poder patriarcal.[107] Así, a las feministas les preocupa que la violencia probablemente continúe mientras permanezcan intactas las relaciones desiguales de género y sus normas de privacidad y dependencia económica.

Las teorías feministas clásicas han buscado disipar la imagen privada de la violencia íntima al enfatizar las dinámicas de poder de la violencia que se basan en el género.[108] Al igual que con la pornografía, han surgido dentro del feminismo críticas que disputan la posición privilegiada del género en los análisis de la opresión de las mujeres. Estas críticas ilustran cómo la violencia íntima debiera ser considerada, no solo como un asunto de dominación masculina, sino también de otras formas de dominación, al trazar vínculos entre la producción de la violencia íntima y el imperialismo, la

---

[106] R. Emerson Dobash y Russell P. Dobash, *Violence Against Wives* (New York: Free Press, 1979); Johnson, *Dangerous Domains,* 21-22; Elizabeth M. Schneider, "The violence of privacy", *Conn.L. Rev.* 973, n.° 23 (1991); *Regina. v.* R. [1991] 3 W. L. R. 767 (H.L.), *apelación desestimada,* [1992] 1 A.C. 599.

[107] Johnson, *Dangerous Domains.*

[108] Dobash y Dobash, *Violence Against Wives*; Eaton, "Abuse by any other name", 208-11; Johnson, *Dangerous Domains,* 21-23; Schneider, "The violence of privacy"; Gillian A. Walker, *Family Violence and the Women's Movement: The Conceptual Politics of Struggle* (Toronto: University of Toronto Press, 1990), 96, 105.

homofobia y el maltrato infantil.[109] bell hooks sostiene esta tesis cuando escribe:

> Aun cuando coincido en que [...] la violencia masculina contra las mujeres en la familia es una expresión de la dominación masculina, creo que esta violencia se encuentra inextricablemente ligada con todos los actos de violencia en esta sociedad que se dan entre los poderosos y los impotentes, los dominantes y los dominados. Aun cuando la supremacía masculina alienta el uso de una fuerza abusiva para preservar la dominación de las mujeres por parte de los hombres, es la idea filosófica occidental del gobierno jerárquico y de la autoridad coercitiva la que constituye la causa originaria de la violencia contra las mujeres, de la violencia de los adultos contra los niños, de toda violencia entre quienes dominan y los que son dominados. Es este sistema de creencias lo que constituye el fundamento sobre el que se basa la ideología sexista y otras ideologías de opresión de grupo; solamente podrán ser eliminadas cuando se elimine este fundamento.[110]

Ciertamente, estaría de acuerdo con ella. No obstante, a pesar de la existencia de una relación análoga entre opresor y oprimido, "todos los actos de violencia" a los que se refiere hooks no incluyen la violencia humana contra los no humanos.

La dependencia de la violencia íntima en las prácticas especistas merece también que se incluya al especismo en cualquier revisión crítica de esta violencia. Carol Adams ha teorizado sobre estas conexiones y

---

[109] hooks, *Black Looks*; Eaton, "Abuse by any other name", 208-11; Crenshaw, "Race, reform, and retrenchment".

[110] hooks, *Feminist Theory*, 118.

detalla cómo se usan con frecuencia los animales en la violencia íntima. Los animales se emplean de muchas maneras: como blancos de práctica para aterrorizar a las mujeres al representar su futuro destino; como receptores de la violencia destinada a ella; como peones relacionales para obligar a las mujeres a soportar relaciones de abuso por temor a que el abusador tome represalias contra el animal si se van o desobedecen; como símbolos del poder del hombre de destruir lo que o a quien ama ella; como arma para golpearla; y como instrumentos de violación para penetrarla y humillarla.[111] Este último caso de sexo forzado con animales ilustra bien cómo la violencia íntima (y la pornografía que a menudo precede a la violación) y la opresión de los animales están interrelacionadas. Adams describe el alcance de la violencia:

> Desde el punto de vista del abusador, él está usando sexualmente un animal como un objeto, como otros pueden usar bates de béisbol o botellas de gaseosa. La condición del animal como objeto es lo importante en este caso. Pero, por otra parte, también lo es la de la mujer. A los objetos utilizados de esta manera para el sexo, incluyendo a los animales y a las víctimas mujeres, se les niega individualidad, singularidad, especificidad, particularidad. No es lo que son lo que importa, tanto como lo que puede conseguirse mediante su uso. Obligar a su pareja femenina humana a tener sexo con un animal no humano revela la manera como un maltratador los objetiva a ambos, de manera que se han convertido en

[111] Carol J. Adams, "Woman-battering and harm to animals", en *Animals and Women: Feminist Theoretical Exploration* (Durham: Duke University Press, 1995), 55, 60-69.

> objetos intercambiables. Para él se han convertido en algo que no difiere de una botella de gaseosa y que resultan igualmente desechables.[112]

Este uso de los animales en la violencia íntima no es únicamente un caso más de la condición instrumental de los animales. Más bien, como lo deja en claro Adams, la violencia contra los animales es una forma importante de violencia íntima. Tanto la mujer como el animal son violados porque cada uno de ellos ocupa una posición inferior en la mente del abusador. Una sociedad que valora a ciertos hombres humanos por sobre todos los demás expone a las mujeres a la vulnerabilidad y a la violencia al permitir esta última contra su compañero animal. Para decirlo en otras palabras, ¿qué significaría decir que la violencia íntima fue eliminada y, sin embargo, que los animales aún fuesen matados en frente de la pareja femenina humana de los maltratadores? Este tipo de violencia íntima no puede ser explicado por la santidad de la privacidad familiar a la que se da la principal fuerza explicativa en la mayor parte de los recuentos feministas. Necesitamos introducir la opresión de los animales por parte de los seres humanos para comprender plenamente el alcance de la violencia íntima.

Nombrar

> Ninguno quedaba ahora por desnombrar y, sin embargo, cuán cerca me sentía de ellos cuando veía a alguno nadar, volar, trotar o reptar por mi camino o sobre mi

[112] *Ibid.*, 67.

> piel, o acecharme en la noche, o andar a mi lado por un rato durante el día. Parecían mucho más cerca de mí que cuando sus nombres se interponían entre nosotros como una barrera transparente: tan cerca que mi temor de ellos y el temor que sentían ellos de mí se convirtió en un mismo temor. Y la atracción que muchos de nosotros sentimos, el deseo de oler los olores del otro, sentir, frotar o acariciar las escamas, o piel, o plumas, o pelaje del otro, probar mutuamente la sangre o la carne del otro, darnos calor; aquella atracción no era una con el temor, y el cazador no podía distinguirse del cazado, ni quien comía de la comida.[113]

La práctica de nombrar es, a menudo, un acto de dominación.[114] El lenguaje es uno de los principales transmisores de la imaginería cultural, y los críticos culturales han denunciado el uso formal e informal de términos que son degradantes.[115] Los grupos no hegemónicos luchan por apartarse de las imágenes de sí mismos que les son impuestas, nombrándose de otra manera, o bien intentando reclamar para sí los nombres derogatorios al subvertir sus significados tradicionales. Más claramente aún, las feministas han denunciado el sesgo de género dentro del idioma inglés, donde los términos "él", "a él", "hombre" y "mankind" ("humanidad") se profieren

---

[113] Ursula K. LeGuin, "She unnames them", en *We are The Stories we Tell: The Best Short Stories by North American Women Since 1945,* editado por Wendy Martin (New York: Pantheon Books, 1990), 270, 272.

[114] Hooks, *Feminist Theory,* 17-31.

[115] Mari J. Matsuda *et al.*, *Words that Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech, and the First Amendment* (Boulder: Westview Press, 1993).

como términos genéricos que deben connotar también a las mujeres; sin embargo, la realidad histórica y moderna es que privilegian los significantes masculinos por sobre los femeninos.

Las feministas han objetado también los peyorativos animales aplicados a las mujeres, como zorra, conejita, perra, vaca, gata, pollita, etc., pero las connotaciones negativas para los animales han sido excluidas de sus objeciones.[116] Un lenguaje semejante no es solamente una herramienta para la socialización de género, sino también un medio con autoridad para solidificar la inmutabilidad de la diferencia entre los seres humanos y los animales.[117] Joan Dunayer ilustra cómo funciona esto:

> Visto a través del especismo, un animal no humano adquiere una imagen negativa. Cuando la metáfora luego impone esta imagen a las mujeres, ellas comparten su negatividad. Llamar a una mujer "perra" conlleva la implicación sexista de que las mujeres tienen la obligación especial de ser atractivas, pues el rótulo se refiere a la apariencia física únicamente cuando se lo aplica a las mujeres. Y, por lo tanto, usar perra contra cualquier mujer insulta indirectamente a todas las mujeres. La afrenta a todas las perras, sin embargo, es directa. Al negárseles sus identidades individuales, se fusionan en Fea. Desprovista de esta visión desdeñosa de las perras, el término no ofendería. Análogamente, el término mariposa social, al recibir un uso específicamente femenino, asigna un género a la inconstancia y la frivolidad. La expresión otorgaría

[116] Dunayer, "Sexist words, speciesist roots", 11.

[117] *Idem.*

> rasgos muy diferentes si el vuelo de la mariposa de flor en flor se percibiera como algo que sustenta la vida en lugar de ser algo trivial. Reservada a las mujeres, la frase conejita tonta vincula a las mujeres con la estupidez. Pero la expresión se basa en la presuposición especista de que los conejos son estúpidos.[118]

Y así sucesivamente. La mujer como perra, y la perra misma, son agresivas, implacables y despiadadas. La mujer como zorra y la zorra misma son astutas hasta el punto de engañar, y la zorra es atractiva como un objeto digno de infatigable acoso y persecución porque es un trofeo que debe ser capturado como presa por los depredadores masculinos.[119] A los hombres y mujeres negros con frecuencia se los llama "monkeys" (simios), revelando el racismo especista que alimentó las jerarquías humanas darwinistas y la esclavitud.[120] La metáfora del "cuerpo humano femenino/oscuro/pobre como X animal" opera en la intersección de múltiples discursos de otredad, incluyendo aquellos que subordinan a los animales. Los críticos culturales deben reconocer los perjudiciales efectos de los peyorativos animales para desarraigar las dinámicas de opresión.

Neoimperialismo

Feministas, marxistas y poscolonialistas han resaltado cómo la ideología de la Ilustración y sus regímenes de verdad santificaron una narrativa del progreso

---

[118] *Ibid.*, 12.

[119] *Ibid.*, 15.

[120] Spiegel, *The Dreaded Comparison.*

entendido como un desarrollo materialista irrestricto de los recursos naturales del mundo. Recordemos el pasaje anterior de McClintock, en el cual la autora expone cómo las ideas victorianas de femineidad no eran plenamente comprensibles sin los discursos de la conquista imperial con su narrativa de explotación de la naturaleza como progreso humano.[121] McClintock quiere que el lector vea el surgimiento del género dentro de la metrópolis como un indicador inherente de relaciones raciales y nacionales/imperiales. Las ideas de la mujer, por ejemplo, no se aplicaron de manera uniforme a todas las mujeres, sino que su tratamiento basado en el género fue íntimamente entrelazado con sus identidades de raza, nacionalidad y clase.[122] La idea de ser mujer, y el culto de la domesticidad que implicaba en la Inglaterra del siglo XVIII, era un ideal de género específico de las mujeres inglesas de clase media y alta. La clase y la raza de las mujeres de clase obrera y colonizadas las excluía de este dominio protegido; eran inferiores y desfeminizadas, pues se las percibía como la oposición encarnada al acuerdo imperial de la familia privada donde las mujeres eran relegadas al hogar y los hombres a la esfera pública. Sus cuerpos estaban entonces disponibles para el trabajo y para la violencia sexual de maneras diferentes de los de las mujeres "físicamente delicadas" de las clases medias y altas, y de los de los hombres bestialmente colonizados o de clase obrera.[123] El surgimiento del capitalismo de la Ilustración dependió, entonces, de la jerárquica Familia

[121] McClintock, *Imperial Leather,* 79-80.

[122] *Idem.*

[123] *Ibid.,* 80.

del Hombre con su racismo científico y sexismo basado en el darwinismo social.

McClintock evidencia la profundidad de las conexiones entre estas identidades políticas y sociales al discutir la vida de Arthur J. Munby, un "conocido abogado victoriano y hombre de letras (1828-1910)", quien protagonizó un escándalo con su testamento, en el cual declaró su deseo y amor por su sirvienta, Hannah Culeick, y reveló que había estado casado con ella durante cuarenta y cinco años. En efecto, Munby era un ardiente *voyeur* de las vidas sexuales de las mujeres de clase obrera.[124] McClintock nos advierte que no debemos atribuir este enamoramiento a una expresión apolítica de deseo. Por el contrario, sugiere que el voyerismo de Munby fue un producto de las distinciones imperiales de raza, sexo y clase de las que estaba rodeado. Al describir una de las pocas fotografías de Munby a caballo cuando era niño, escribe:

> Posando erguido de perfil, el niño asume la pose de una metamorfosis en miniatura de niño a hombre y es elocuente sobre la violencia social del género masculino. Asomando justo debajo de la cintura del niño, [su látigo] simboliza la dominación masculina sobre dos dimensiones: el ámbito de la sexualidad y el ámbito del trabajo. Es, a la vez, el emblema peculiarmente masculino de la potencia fálica y del dominio violento del trabajo tanto de los sirvientes *como de las bestias.* En la precaria ascensión a la masculinidad, el látigo marca el límite entre mujeres y hombres *y entre hombres y animales, límites aún más imprecisos por haber sido reinscritos con tanta frecuencia.*

[124] *Ibid.*, 76.

> Según la lógica de la iconografía privada (pero decididamente no idiosincrásica) de Munby, la afinidad metafórica entre mujeres y caballos se representa dentro de escenarios que equiparan incansablemente la sexualidad femenina y la servidumbre.[125]

El argumento de McClintock nos ayuda a ver varios puntos. Primero, nos muestra cómo el discurso de la conquista imperial manejaba las contradicciones de las identidades de género raciales y de clase dentro de la sociedad metropolitana. Segundo, sugiere implícitamente que un movimiento emancipador con base en una de ellas se violentaría a sí mismo al extender la comunidad moral de manera que cobijara a más seres humanos, pero no a todos. Así, cuando las mujeres británicas argumentaron a favor de su emancipación de un patriarcado sexista,[126] mientras que apoyaban el imperialismo, contradecían sus propios esfuerzos, porque las normas basadas en el género que saturaban la sociedad europea hacían parte integral de la preservación del imperialismo y organizaban sus narrativas. Ambos estaban basados en las mismas jerarquías metafóricas de los roles de género europeos: la falta de

---

[125] *Ibid.*, 80. McClintock remite también al lector a Leonore Davidoff, "Class and gender in Victorian England", en *Sex and Class in Women's History* (1983), 17, donde Davidoff "observa cómo Munby, en su poesía, compara a las mujeres con animales domesticados que han sido 'domados' por los hombres" (*Imperial Leather,* 405, n. 10).

[126] Téngase en cuenta que solo estoy hablando aquí de las mujeres de clase media y alta. Criticar el patriarcado no habría bastado para liberar a las mujeres de clase baja, cuya opresión basada en el género era un factor de las políticas de clase tanto como de aquellas de género (McClintock, *Imperial Leather,* 75-13, 1).

cultura y razón. Una oposición significativa y plenamente desarrollada al patriarcado europeo socavaría las dicotomías naturalizadas que feminizaban a las mujeres europeas como subordinadas. Pero este proceso socavaría asimismo la feminización de todos aquellos Otros no europeos que hicieron posible el imperialismo: las presuntas relaciones de género igualitarias y normales de Europa que las colonias "incivilizadas" necesitaban ayudar a reflejar.[127] Deshacer las jerarquías basadas en la razón desharía también el imperialismo debido a la dinámica de intersección e interacción entre este y el patriarcado; apoyar el imperialismo se asemejaría a socavar las exigencias de emancipación de las propias mujeres europeas.

El argumento de McClintock resulta instructivo. Reclamar el fin de la opresión humana mientras se sostiene la dominación animal es contraproducente porque ambos se nutren y se apoyan mutuamente en estas categorías binarias. Aun cuando ella no discute el elemento de la especie, reconoce en este pasaje la naturaleza precaria de los límites mujer/hombre y hombre/animal para demostrar cómo las ideas de sexualidad, femineidad y jerarquía racial se fundamentaron en la dominación del hombre sobre lo natural y en su separación de él. Podemos extender su análisis para observar que las "bestias", que fueron popularizadas como incuestionablemente inhumanas, se convirtieron también en un poderoso indicador de la condición deshumanizada de las mujeres europeas y de los pueblos

[127] Uma Narayan, *Dislocating Cultures: Identities, Traditions and Third World Feminism* (New York: Routledge, 1997), 54.

colonizados, y trajeron a la mente la jerarquía progresiva de la humanización y la civilización.[128]

Existe otra manera de ilustrar la intersección de los discursos sociales predominantes. Además de examinar los tradicionales *foci* de la crítica cultural para analizar cómo la idea de la diferencia de especies contribuyó a producir diferencias intrahumanas, es posible también considerar cómo los *foci* convencionales de los derechos animales, usando la caza como ejemplo, revelan la interacción entre discursos sociales opresivos.

Cazar

La crítica de la cacería por parte de los defensores de los animales se basa en el principio de que los animales no deben matarse por el placer humano, la gerencia ambiental o para obtener comida.[129] Como lo resalta Marti Kheel en su excelente análisis, vale la pena repetir que los argumentos en defensa de los animales con frecuencia se oponen a aquellos que derivan del movimiento

---

[128] En efecto, es indicativo de la normalidad profundamente arraigada de la división de especies que las propias observaciones de McClintock sobre la metáfora de las mujeres como caballos, que simboliza su servidumbre, no la haya llevado a argumentar explícitamente que la diferencia de especies es un constructo que surgió también en íntima relación con ideas de la sexualidad, el género, la raza y la clase con el auge del imperialismo, el capitalismo y la degradación del llamado ámbito natural. Los cuerpos animales están tan inscritos como naturales, si no más, y su sexualidad y servidumbre están fácilmente disponibles para el consumo y el placer humanos.

[129] La práctica de la cacería a la que me refiero aquí es aquella realizada por cazadores no indígenas. Discutiré la ética de la cacería indígena en otro artículo para presentar las críticas que suscita de parte de los defensores de los animales y sus implicaciones.

por el medio ambiente.[130] El conflicto en perspectiva es particularmente pronunciado en el debate sobre la caza. La mayor parte de los ambientalistas apoyarán algún tipo de caza, bien sea en nombre del equilibrio de la ecoesfera o, incluso, notablemente, en aras de establecer una comunión con la naturaleza e imitar las relaciones que tienen las culturas indígenas con ella; esta aproximación experiencial, "práctica", a la naturaleza, es preferible a las teorías abstractas sobre la ética ambiental.[131] A diferencia de lo anterior, los activistas/teóricos de los derechos animales vinculan la caza con el genocidio animal y perciben los argumentos sobre la armonía natural como una excusa más para matar animales. La violencia de la cacería, sin embargo, no está restringida únicamente a los animales. Como lo muestra la emergente teoría de la interdependencia, la violencia de la caza deriva en una fuerza sustancial de los discursos de género, clase y raza sobre la sexualidad, la femineidad y la tradición.

La cacería es, en general, una actividad exclusivamente masculina, apoyada por ideologías masculinas, hecho revelado por la elección preferida de la presa.[132] El blanco más común de los cazadores es el venado

---

[130] Marti Kheel, "License to kill: An ecofeminist critique of hunter's discourse", en *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations,* editado por Carol J. Adams y Josephine Donovan (Durham: Duke University Press, 1995), 85.

[131] *Ibid.,* 86. Kheel rastrea la familiaridad histórica entre la caza y el movimiento ambiental que se deriva del anterior movimiento conservacionista, el cual ha formado una ética de la caza que "ha funcionado tanto para camuflar como para legitimar la violencia y el biocidio" (*ibid.,* 86-87).

[132] *Ibid.,* 88, citando un estudio del Ministerio del Interior de Estados Unidos.

macho.[133] El venado delata la condición de la caza como una práctica de poder en lugar de una "función natural" de los seres humanos. Como símbolo de la virilidad, la capacidad de ejercer poder sobre el venado se entiende como una confirmación de la masculinidad hegemónica.[134] El mensaje que permea los discursos de los cazadores no indígenas, quienes sostienen que cazan por recreación, por la armonía ambiental o por la comunión espiritual, es que los hombres reales cazan.[135] Se alienta la cacería como un regreso a las raíces primitivas, cuando "nosotros" vivíamos en un estado más natural, y es considerada como la expresión de "una necesidad instintiva que, al igual que el deseo sexual, no puede y no debe ser reprimida".[136] Es, por tanto, una función corporal sana, normal y universal que los hombres humanos cacen; canaliza productivamente la necesidad masculina de conquistar hacia un blanco no humano legítimo en lugar de hacia otro ser humano.[137] Los escritos que surgen de los tempranos movimientos conservacionistas y de las actuales revistas de cacería desbordan en afirmaciones sobre cómo la caza es la expresión última de la plena humanidad y masculinidad naturalista.[138]

Es sencillo discernir el problemático proceso de generización y racialización que se da dentro de este discurso. Además de los rígidos roles de género que

---

[133] Spiegel, *The Dreaded Comparison*, 57.

[134] *Idem.*

[135] Kheel, "License to kill" (Kheel llama a estos el "cazador feliz", el "cazador holista" y el "cazador sagrado", respectivamente).

[136] Spiegel, *The Dreaded Comparison*, 89, 105.

[137] *Ibid.*, 89, 91.

[138] *Ibid.*, 89-90.

sustenta, la cacería imita también la práctica de la violación sexual. Como lo señala Kheel:

> Aun cuando muchos cazadores minimizan el momento preciso de matar la presa, la mayoría concede que hace parte integral de la cacería. Así como el orgasmo masculino es visto por lo general como el desenlace del acto sexual, de igual manera la muerte del animal es vista como la resolución narrativa de la caza. Tanto la caza como el acto sexual se basan en la noción del aumento gradual de la tensión; el orgasmo y la muerte ofrecen el alivio buscado [...] Una anécdota personal puede ayudar a arrojar alguna luz sobre la conexión entre caza y sexo [...] Algunos años atrás, tuve ocasión de asistir a un curso de entrenamiento sobre la seguridad de los cazadores, requerido de todo cazador para obtener una licencia de caza [...] Las balas se llamaban "bolas", el disparo se llamaba "descarga", y cuando una bala golpeaba a un animal, esto se llamaba "penetración". Al poder de un arma se le decía "poder de penetración". Si se disparaba accidentalmente una bala antes del momento indicado, el evento se denominaba "descarga prematura". Se nos explicó también la ley de la "primera sangre". De acuerdo con una ley no escrita, reconocida por el Departamento de Pesca y Caza, quien primero "penetra" a un animal y vierte la "primera sangre" tiene el "privilegio" de "rematar al animal" y de reclamar su cuerpo. La ley de la "primera sangre" resonó como algo conocido.[139]

Las asociaciones con la imaginería fálica de la violación humana son claras. La naturalización, no solo de

[139] *Ibid.*, 91-92.

la matanza animal, sino de la violación humana es más sutil. Esta naturalización de la violación humana a través de los animales no es nada nuevo. Los biólogos sociales han intentado presentar "la violación como una estrategia adaptativa dictada por la evolución" con base en sus observaciones del comportamiento reproductivo de no humanos.[140] La violencia humana se legitima así como "un comportamiento genéticamente programado que mejora la aptitud biológica del macho".[141] En la misma vena, la cacería celebra este instinto de penetrar, lo que legitima implícitamente la violación, y maneja la inevitabilidad de esta violencia al sustituir el cuerpo humano femenino por un cuerpo animal.

Pero este desplazamiento del cuerpo humano por el cuerpo animal no ha sido siempre "necesario". Los seres humanos han cazado a otros seres humanos con el mismo despliegue de poder. Como señala Marjorie Spiegel:

> ¿Será solo casualidad que *buck* (ciervo) sea la palabra de la jerga racista para designar a un hombre negro? Los esclavos que escapaban eran cazados de la misma forma como lo son actualmente los animales. Era habitual emplear perros especialmente entrenados, a los que, de hecho, se los entrenaba para que odiaran a los negros [...] Hasta 1831, en todo el Sur, "hubo hombres que hicieron

---

[140] Maria Comninou, "Speech, pornography and hunting", en *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations,* editado por Carol J. Adams y Josephine Donovan (Durham: Duke University Press, 1995), 126, 141.

[141] *Idem.*

una profesión de mantener 'perros de negros' y con ellos perseguir y atrapar a los esclavos escapados".[142]

Hay en la cacería elementos adicionales de base racial si consideramos la preeminencia del discurso del regreso a la naturaleza. Debemos preguntarnos, ¿quiénes deben regresar a la naturaleza? Ciertamente, los seres humanos a los que se percibe como ya inmersos en la naturaleza, o al menos más cercanos a ella que otros seres humanos, no son el punto de referencia. En efecto, parecería ser una justificación discordante para la caza si esta fuese primordialmente una práctica femenina, pues a las mujeres se las reduce con frecuencia a sus funciones reproductivas naturalizadas.[143] Y es poco probable que lo sean aquellos Otros racializados que aún son vistos como seres que viven en el pasado, dejados atrás por el progreso, a quienes se les niega contemporaneidad con el resto de nosotros en Occidente.[144] El llamado al regreso a la naturaleza, combinado con una invocación de las formas de vida indígenas, es reminiscente del Buen Salvaje de Rousseau y de la veneración del Otro racial como una alternativa a la alienación generada por el capitalismo industrial. El Otro racial simboliza la sencilla armonía de la existencia pura del hombre que no ha sido corrompida por las teorías lockeanas del contrato social y por el impulso a separarnos de lo

[142] Harry H. Johnston, *The Negro in the New World* (1910), 377-378, citado en Spiegel, *The Dreaded Comparison*, 57.

[143] Susan Bordo, *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body* (Oakland: University of California Press, 1993).

[144] Fabian y Bunzi, *Time and the Other.*

natural.[145] El vínculo tácito entre el rótulo de primitivo y las culturas indígenas es excesivamente inquietante.

En contexto, la cacería puede considerarse como una práctica más que una función humana natural, mediada por dinámicas de poder cargadas de imaginería de especie, raza, clase y sexo. Análogamente a como sucede en la discusión de la pornografía, la violencia íntima, el nombrar y el neoimperialismo, una visión unidimensional de la caza no capta las múltiples e interactivas dimensiones de esta práctica. En todos estos ejemplos, la dimensión de la especie estructura los discursos y, por tanto, las prácticas mismas.

Resumen

La crítica cultural debiera expandirse para incluir plenamente los asuntos animales dentro de su alcance, porque estos se encuentran íntimamente conectados con los asuntos humanos. Las historias relatadas a través de un pensamiento dicotómico para sostener una idea rígida de la diferencia entre especies y el uso instrumental de los animales en la sociedad occidental son similares a las que sustentan la explotación humana. Más aún, las ideas sobre la diferencia de especies operan junto con otras fuerzas sociales conocidas para los seres humanos (género, raza, clase, sexualidad, etc.) para estructurar una multitud de problemas sociales. En la medida en que los críticos culturales deseen abordar estos asuntos y seguir comprometidos con la interseccionalidad en sus marcos teóricos, deben incluir y desarrollar las ideas de diferencia y opresión de especies en sus trabajos.

---

[145] John Locke, *The Second Treatise of Government,* editado por Thomas P. Peardon (Basingstoke: Macmillan, 1690).

Conclusión

El género, así como otras opresiones humanas, se apoya en los mismos tropos que sustentan el uso instrumental de los animales en nuestra sociedad. Las feministas y otros críticos culturales comprometidos con desmantelar estos tropos deben prestar atención a las narrativas que establecen sobre las diferencias de especies y con los animales, para ser consistentes en sus posiciones políticas y deshacer plenamente estos tropos respecto a los seres humanos. Es un error de los críticos culturales suponer que la construcción de la realidad social termina en el límite entre lo humano y lo no humano. Lo humano como categoría no es un hecho natural de la ciencia o de la divinidad más que las ideas de género, raza, clase o sexualidad; por el contrario, es una diferencia que creamos a través de formas dicotómicas de pensar y que elegimos privilegiar —más allá de lo sistemático de la elección o de los distintos niveles de consciencia en los que se realiza—. El término "humano", así como los significados sociales que se le asignan, son creaciones históricas y culturales recientes. El significante es tan disputado y contingente como los actuales debates esencialistas —que ponen en duda si "mujeres" o "gente de color" existen como colectivos sociales— sugieren que lo son las identidades intrahumanas.

Más aún, al deconstruir los principales *foci* de la crítica cultural y de la defensa de los animales, evidenciamos la importancia que tienen las ideas de naturaleza humana y de diferencia de especies para animar los discursos y las prácticas hegemónicos. La mentalidad modernista de los dualismos jerárquicos, en especial razón/emoción y naturaleza/cultura, apuntala percepciones actuales, normas y juicios sobre la diferencia

corporal en términos de sexo, género, raza, sexualidad y especie. Dejar de lado consideraciones sobre cómo se construye la humanidad a través de la diferencia de especies tendrá como resultado críticas parciales, incompletas y restringidas de las formas humanas de opresión, porque estas se encuentran moldeadas por nuestras ideas sobre los animales. En otras palabras, es imposible desarraigar el racismo, por ejemplo, sin alterar conscientemente la división humanos/animales, porque el racismo está informado por interpretaciones de la diferencia de especies. Para que haya críticas no binarias consistentes, transformadoras y efectivas, los críticos culturales deben incluir a los animales dentro de cualquier indagación ética sobre cómo sería una sociedad justa. Como mínimo, esto implica una reflexión sobre la continuidad del mérito de la condición de propiedad de los animales.

Bibliografía

Abrams, Kathryn. "Sex wars redux: Agency and coercion in feminist legal theory". *Colum. L. Rev.* 304, n.° 1 (1996).

Achebe, Chinua. "Colonialist criticism". En *Hopes and Impediments: Selected Essays, 1965-1987.* New York: Doubleday Publisher, 1988.

Adams, Carol J. "Woman-battering and harm to animals". En *Animals y Women: Feminist Theoretical Exploration.* Durham: Duke University Press, 1995.

Adams, Carol J. *Neither Man nor Beast: Feminism and the Defense of Animals.* Hillside: Rudolf Steiner Press, 1994.

Adams, Carol J. *The Sexual Politics of Meat: A Feminist Vegetarian Critical Theory.* London: Bloomsbury Academic, 1990.

Adams, Carol J. y Josephine Donovan eds. *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations.* Durham: Duke University Press, 1995.

Alcoff, Linda. "Cultural feminism versus poststructuralism: The identity crisis in feminist theory". *Signs* 13, n.° 405 (1988).

Allen, Amy. "Foucault on power: A theory for feminists". En *Feminist Interpretations of Michel Foucault,* editado por Susan J. Hekman. Pennsylvania: Penn State Press, 1996.

Anderson, Pam. "KFC exposé (PETA), KentuckyFriedCruelty.com, We do chickens wrong". Video de YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=i3QO1eQRUQ&ab_channel=ALF2009FLA.

Antony, Louise M. "'Human nature' and its role in feminist theory". En *Philosophy in a Feminist Voice: Critiques and Reconstructions*, editado por Janet A. Kourany. New Jersey: Princeton University Press, 1998.

Atran, Scott. *Cognitive Foundations of Natural History: Towards an Anthropology of Science.* Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Ball, Milner S. "The legal academy and minority scholars". *Harv. L. Rev.* 1855, n.° 103 (1990).

Barnes, Robin D. "Race consciousness: The thematic content of racial distinctiveness in critical race scholarship". *Harv. L. Rev.* 1864, n.° 103 (1990).

Beauvoir, Simone. *The Second Sex,* editado por H. M. Parshley. New York: Vintage, 1961.

Bordo, Susan. *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body.* California: University of California Press, 1993.

Brock, Dan W. "Human cloning and our sense of self", *Science* (2002).

Brownmiller, Susan. *Against our Wills: Men, Women and Rape.* New York: Simon & Schuster, 1975.

Bulbeck, Chilla. "Less than overwhelmed by Beijing: problems concerning women's commonality and diversity". *AUST. FEM. L.J.* 31, n.° 6 (1996).

Burnett, Thane. "Recouping a reputation: Chicken farmers getting bad rap in cruelty campaign against KFC", 6 de mayo 6 de 2005.

Butler, Judith P. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity.* New York: Routledge, 1990.

Chakravorty Spivak, Gayatri. "Can the subaltern speak?". En *Marxism and the Interpretation of Culture,* editado por Cary Nelson y Lawrence Grossberg. Champaign: University of Illinois Press, 1988.

Chakravorty Spivak, Gayatri. "French feminism in an international frame". En *In other Worlds: Essays in Cultural Politics.* New York: Routledge, 1987.

Chakravorty Spivak, Gayatri. "Three women's texts and a critique of imperialism". *Critical Inquiry* 243 (1985).

Chang, Robert S. "Toward an asian american legal scholarship: Critical race theory, post-structuralism, and narrative space". En *Critical Race Theory: The Cutting Edge,* editado por Richard Delgado. Temple: Temple University Press, 1995.

Charlesworth, Hilary. "What are 'Women's International Human Rights'". En *Human Rights of Women: National and International Perspectives,* editado por Rebecca J. Cook. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1994.

Chunn, Dorothy E. y Dany Lacombe, eds. "Introduction". En *Law As A Gendering Practice.* Ontario: Oxford University Press Canada, 2000.

Clark, Stephen R. L. "Is humanity a natural kind?". En *What is an Animal?,* editado por Tim M. Ingold. New York: Routledge, 1988.

Comninou, Maria. "Speech, pornography and hunting". En *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations,* editado por Carol Adams y Josephine Donovan. Durham: Duke University Press, 1995.

Constitución de Estados Unidos, 17 de septiembre de 1787.

Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra las Mujeres, 1979.

Cook, Rebecca J., ed. *Human Rights of Women: National and International Perspectives.* Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1994.

Cornell, Drucilla. "The right to abortion and the imaginary domain". En *Human, all too Human,* editado por Diana Fuss. New York: Routledge, 1996.

Craig, Julie. "I'd rather go naked than put up with smarmy PETA ads". *Bitch* 16 (2002).

Crenshaw, Kimberle W. "Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color". *Stan. L. Rev.* 1241, n.° 43 (1991).

Crenshaw, Kimberly W. "Race, reform, and retrenchment: Transformation and legitimation in antidiscrimination law". *Harv. L. Rev.* 1331, n.° 101 (1988).

Culp, Jr., Jerome M. "Autobiography and legal scholarship and teaching: Finding the me in the legal academy". En *Critical Race Theory: The Cutting Edge*, editado por Richard Delgado. Temple: Temple University Press, 1995.

Dawkins, Richard. "Gaps in the mind". En *The Great Ape Project: Equality Beyond Humanity,* editado por Paola Cavalieri y Peter Singer. New York: St. Martin's Press, 1993.

Delgado, Richard, ed. "'The imperial scholar' revisited: How to marginalize outsider writing, ten years later". En *Critical Race Theory: The Cutting Edge.* Temple: Temple University Press, 1995.

Delgado, Richard, ed. "Legal storytelling: Storytelling for oppositionists and others: A plea for narrative". En *Critical Race Theory: The Cutting Edge.* Temple: Temple University Press, 1995.

Delgado, Richard, ed. "The imperial scholar: Reflections on a review of civil rights literature". *U. Pa. L. Rev.* 561, n.° 132 (1984).

Delgado, Richard, ed. "When a story is just a story: does voice really matter?", *Va. L. Rev.* 95 (1990): 76-79.

Dobash, R. Emerson y Russell P. Dobash. *Violence Against Wives.* New York: Free Press, 1979.

Dombrowski, Daniel A. *Babies and Beasts: The Argument from Marginal Cases.* Champaign: University of Illinois Press, 1997.

Donovan, Josephine. "Animal rights and feminist theory". En *Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals,* editado por Carol J. Adams y Josephine Donovan. London: Continuum International Publishing Group, 1996.

Dunayer, Joan. "Sexist words, speciesist roots". En *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations,* editado por Carol J. Adams y Josephine Donovan. Durham: Duke University Press,1995.

Dworkin, Andrea. *Pornography: Men Possessing Women.* London: Women's Press, 1981.

Dwyer, Claire. "Constructions of muslim identity and the contesting of power: The debate over muslim schools in the United Kingdom". En *Constructions of Race, Place and Nation,* editado por Peter Jackson

y Jan Penrose. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.

Eaton, Mary. "Abuse by any other name: Feminism, difference, and intralesbian violence". En *The Public Nature of Private Violence: The Discovery of Domestic Abuse,* editado por Martha Albertson Fineman y Roxanne Mykitiuk. New York: Routledge, 1994.

Espinoza, Leslie G. "Masks and other disguises: Exposing legal academia". En *Critical Race Theory: The Cutting Edge*, editado por Richard Delgado. Temple: Temple University Press, 1995.

Fabian, Johannes y Matti Bunzi. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object.* New York: Columbia University Press, 1983.

Fanon, Franz. *Black Skin, White Masks,* traducido por Charles Lam Markmann. New York: Grove Weidenfeld, 1967.

Farber, Daniel A. y Suzzana Sherry. "Telling stories out of school: An essay on legal narratives". *Stan. L. Rev.* 807, n.° 45 (1993).

Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison,* traducido por Alan Sheridan. New York: Pantheon Books, 1979.

Fuss, Diana, ed. *Human, all too Human.* New York: Routledge, 1996.

Fuss, Diana. "Introducción". En *Human, all too Human,* editado por Diana Fuss. New York: Routledge, 1996.

Gaard, Greta, ed. *Ecofeminism, Women, Animals, Nature.* Temple: Temple University Press 1993.

Gaard, Greta. "Vegetarian ecofeminism". *Frontiers* 117 (2002): 3-23.

Green, Karen. *The Woman of Reason: Feminism, Humanism and Political Thought.* London: Continnum, 1995.

Griffin, Susan M. *Pornography and Silence.* New York: Harper Collins, 1981.

Haney López, Ian F. *White by Law: The Legal Construction of Race.* New York, NYU Press, 1995.

Haraway, Donna Jeanne. "Investment strategies for the evolving portfolio of primate females". En *Body/Politics: Women and the Discourses of Science,* editado por Mary Jacobus *et al.* New York: Routledge, 1990.

Haraway, Donna Jeanne. *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science.* New York: Routledge, 1989.

Harris, Angela P. "Race and essentialism in feminist legal theory". *Stan. L. Rev.* 581, n.° 42 (1990).

Held, Virginia. "Feminist reconceptualizations in ethics". En *Philosophy in a Feminist Voice: Critiques and Reconstructions*, editado por Janet A. Kourany. New Jersey: Princeton University Press, 1998.

hooks, bell. *Black Looks: Race and Representation.* New York: Routledge, 1992.

hooks, bell. *Feminist Theory: From Margin to Center.* New York: Routledge, 1984.

Howe, Adrian. "White western feminism meets international law: Challenges/complicity, erasures/encounters". *Aust. Fem. L.J.* 63, n.° 4 (1994).

Hulme, Peter. *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean 1492-1797.* New York: Routledge Kegan y Paul, 1986.

Hunter, Rosemary. "Deconstructing the subjects of feminism: The essentialism debate in feminist theory and practice". *Aust. Fem. L.J.* 135, n.° 6 (1996).

Hyde, Alan. *Bodies of Law.* New Jersey: Princeton, 1997.

Johnson, Holly. *Dangerous Domains: Violence Against Women in Canada.* Toronto: Nelson, 1996.

Kelch, Thomas G. "Toward a non-property status for animals". N.Y.U. *Envtl. L.J.* 531, n.° 6 (1997-98): 569-72.

Kennedy, Randall L. "Racial critiques of legal academia". En *Critical Race Theory: The Cutting Edge*, editado por Richard Delgado. Temple: Temple University Press, 1995.

Kheel, Marti. "License to kill: An ecofeminist critique of hunter's discourse". En *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations,* editado por Adams, Carol J. y Josephine Donovan. Durham: Duke University Press, 1995.

King, Roger J. H. "Caring about nature: Feminist ethics and the environment". En *Ecological Feminist Philosophies*, editado por Karen J. Warren. Indiana: Indiana University Press, 1996.

Lange, Lynda. "Woman is not a rational animal: On Aristotle's biology of reproduction". En *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science*, editado por Sandra G. Harding y Merrill B. Hintikka. London: Springer, 1983.

Laquer, Thomas. *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud.* Cambridge: Harvard University Press, 1990.

Lazreg, Mamia. "Feminism and difference: The perils of writing as a woman on women in Algeria". *Feminist Studies* 14, n.° 81 (1988).

LeGuin, Ursula K. "She unnames them". En *We are The Stories we Tell: The Best Short Stories by North American Women Since 1945,* editado por Wendy Martin. New York: Pantheon Books, 1990.

Lewis, Reina y Sara Mills, eds. *Feminist Postcolonial Theory: A Reader.* New York: Routledge, 2003.

Locke, John. *The Second Treatise of Government,* editado por Thomas P. Peardon. Basingstoke: Macmillan, 1690.

Lorde, Audre. "The master's tools will never dismantle the master's house". En *Sister Outsider: Essays and Speeches.* Berkeley: Ten Speed Press, 1984.

Lugones, María C. y Elizabeth V. Spelman. "Have we got a theory for you! Feminist theory, cultural imperialism and the demand for 'The Woman's Voice'". *Women's Stud. Int'l J.,* 573, n.° 6 (1983).

MacKinnon, Catherine A. *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law.* Cambridge: Harvard University Press, 1987.

Manji, Irshad. *Risking Utopia: On the Edge of a New Democracy.* Vancouver: Douglas & McIntyre, 1997.

Matsuda, Mari J. *et al. Words that Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech, and the First Amendment.* Boulder: Westview Press, 1993.

Matsuda, Mari. "Affirmative action and legal knowledge: Planting seeds in plowed-up ground". *Harv. Women's L.J.* 1, n.° 11 (1988).

Matsuda, Mari. "Looking to the bottom: Critical legal studies and reparations". *Harv. C.R.-C.L. L. Rev.* 323, n.° 22 (1987).

Mayr, Ernst W. *The Growth of Biological Thought: Diversity, Evolution, and Inheritance.* Cambridge: Belknap Press, 1982.

McClintock, Anne. *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Context.* New York: Routledge, 1995.

Minh-Ha, Trinh T. *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism.* Bloomington: Indiana University Press, 1989.

Minow, Martha. *Making all the Difference: Inclusion, Exclusion, and American Law.* New York: Cornell University Press, 1990.

Mohanty, Chandra Talpade. "Under western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses". En *Third World Women and the Politics of Feminism,* editado por Chandra Talpade Mohanty *et al.* Bloomington: Indiana University Press, 1991.

Moodley, Kogila. "Canadian multiculturalism as ideology". *Ethnic and Racial Studies* 6, n.° 320 (1983).

Moraga, Cherrie y Gloria Anzaldfia, eds. *This Bridge Called my Back: Writings by Radical Women of Color* (Watertown: Persephone Press, 1983.

Munro, Lyle. *Confronting Cruelty: Moral Orthodoxy and the Challenge of the Animal Rights Movement.* Leiden: Brill Academic Publishers, 2005.

Naciones Unidas. Pacto Internacional sobre Derechos Civiles y Políticos. Resolución 2200 A (XXI), de 16 de diciembre de 1966. ONU, 1968.

Naciones Unidas. Pacto Internacional sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales. Resolución 2200 A (XXI), de 16 de diciembre de 1966. ONU, 1968.

Narayan, Uma. *Dislocating Cultures: Identities, Traditions and Third World Feminism.* New York: Routledge, 1997.

Nussbaum, Martha C. "Animal rights: The need for a theoretical basis". *Harv. L. Rev.* 1506, n.° 114 (2001): 1548-1549.

Omi, Michael y Howard Winant. *Racial Formation in the United States from the 1960s to the 1980s.* London: Psychology Press, 1986.

Ong, Aihwa. "Colonialism and modernity: Feminist representations of women in non- western societies". *Inscriptions* 79 (1988): 3-4.

"Pam Anderson spurns 'date offer from kfc Boss". *The Brockville Recorder and Times*, 5 de mayo de 2005.

People for the Ethical Treatment of Animals. "PETA halts 'Murder King' protests: Burger King complies with demand for improved animal welfare standards". Video, 28 de junio 28 de 2001. http://www.murderking.com/release.html.

PETA. "Animals used for clothing". Acceso el 8 de julio de 2005. http://www.peta.org/mc/printAds.asp

Post, Deborah W. "Reflections on identity, diversity, and morality". En *Critical Race Theory: The Cutting Edge*, editado por Richard Delgado. Temple: Temple University Press, 1995.

Razack, Sherene H. "Domestic violence as gender persecution: Policing the borders of nation, race, and gender". *C.J.W.L.* 45 (1995): 1-8.

Razack, Sherene H. *Looking White People in the Eye: Gender, Race, and Culture in Courtrooms and Classrooms.* Toronto: University of Toronto, 1998.

Ritvo, Harriet. "Barring the cross: Miscegenation and purity in eighteenth-and nineteenth century britain". En *Human, all too Human,* editado por Diana Fuss. New York: Routledge, 1996.

Said, Edward W. *Orientalism.* New York: Pantheon Books, 1979.

Sawhney, Sabina. "Essentialism is such a drag!". En *Feminism Beside Itself,* editado por Diane Elam y Robyn Wiegman. New York: Routledge, 1995.

Schneider, Elizabeth M. "The violence of privacy". *Conn.L. Rev.* 973, n.° 23 (1991).

Smart, Carol. "Law, feminism and sexuality: From essence to ethics?". *C.J.L.S.* 9, n.° 15 (1994).

Spelman, Elizabeth V. *Inessential Women: Problems of Exclusion in Feminist Thought.* Boston: Beacon Press, 1988.

Spiegel, Marjorie. *The Dreaded Comparison: Race and Animal Slavery.* London: Mirror Books/IDEA, 1988.

Stein, Edward D. *Forms of Desire: Sexual Orientation and the Social Constructionist Controversy.* New York: Routledge, 1992.

Stevens, Peter F. "Species: Historical perspectives". En *Keywords in Evolutionary Biology,* editado por Evelyn Fox Keller y Elisabeth A. Lloyd. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

Stone Peters, Julie. *Women's Rights Human Rights: International Feminist Perspectives*, editado por Julie S. Peters y Andrea Wolper. New York: Routledge, 1995.

Tester, Keith. *Animals and Society: The Humanity of Animal Rights.* New York: Routledge, 1991.

Tong, Rosemarie Putnam. *Feminist Thought: A Comprehensive Introduction.* New York: Routledge, 1989.

Val Plumwood, "Nature, self and gender: Feminism, environmental philosophy and the critique of rationalism". *Hypatia* 3, n.° 6 (1991).

Walker, Gillian A. *Family Violence and the Women's Movement: The Conceptual Politics of Struggle.* Toronto: University of Toronto Press, 1990.

West, Cornel. "The new cultural policies of difference". En *Out There: Marginalization and Contemporary Cultures,* editado por Russell Ferguson *et al.* Cambridge: MIT Press, 1990.

Williams, Patricia J. *The Alchemy of Race and Rights: Diary of a Law Professor.* Cambridge: Harvard University Press, 1991.

Wing, Adrien Katherine, ed. *Critical Race Feminism: A Reader.* New York: NYU Press, 2003.

Los autores

Pablo Suárez
Profesor de la Universidad de Buenos Aires y de la Universidad de Palermo.

Peter Singer
Profesor de la Universidad de Princeton.

Mark Rowlands
Profesor de la Universidad de Miami.

Will Kymlicka
Profesor de la Universidad de Queen.

Maneesha Deckha
Profesora de la Universidad de Victoria.

NUEVO PENSAMIENTO JURÍDICO

Si bien el interés por la consideración moral que corresponde a los animales es tan antiguo como la especulación filosófica en Occidente, a partir de los años sesenta y setenta del siglo pasado el mismo ha crecido exponencialmente. Este libro presenta una muestra de la producción teórica desarrollada en este campo desde la filosofía moral liberal, la teoría política, el derecho, los estudios críticos y los feminismos, en un repaso de las últimas cinco décadas, a través de trabajos que se publican por primera vez en español. Junto con dicho repaso cronológico y desde distintos enfoques, los textos que se publican en este volumen, así como su ensayo introductorio, ponen en cuestión la definición y la estabilidad de nociones centrales para la filosofía y el derecho como son las de "persona", "sujeto" y "ser humano", así como la base de los derechos fundamentales que corresponden a humanos y animales.

Ver más

ISBN: 978-958-665-679-5